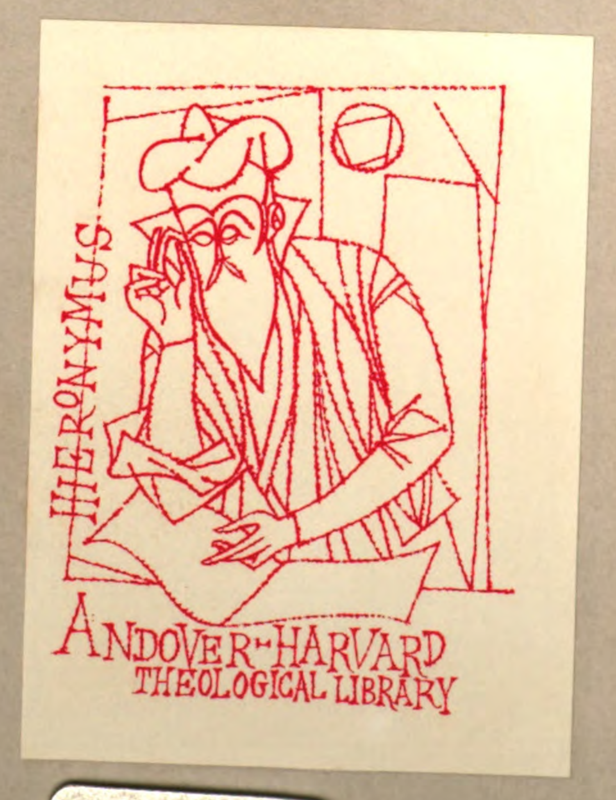
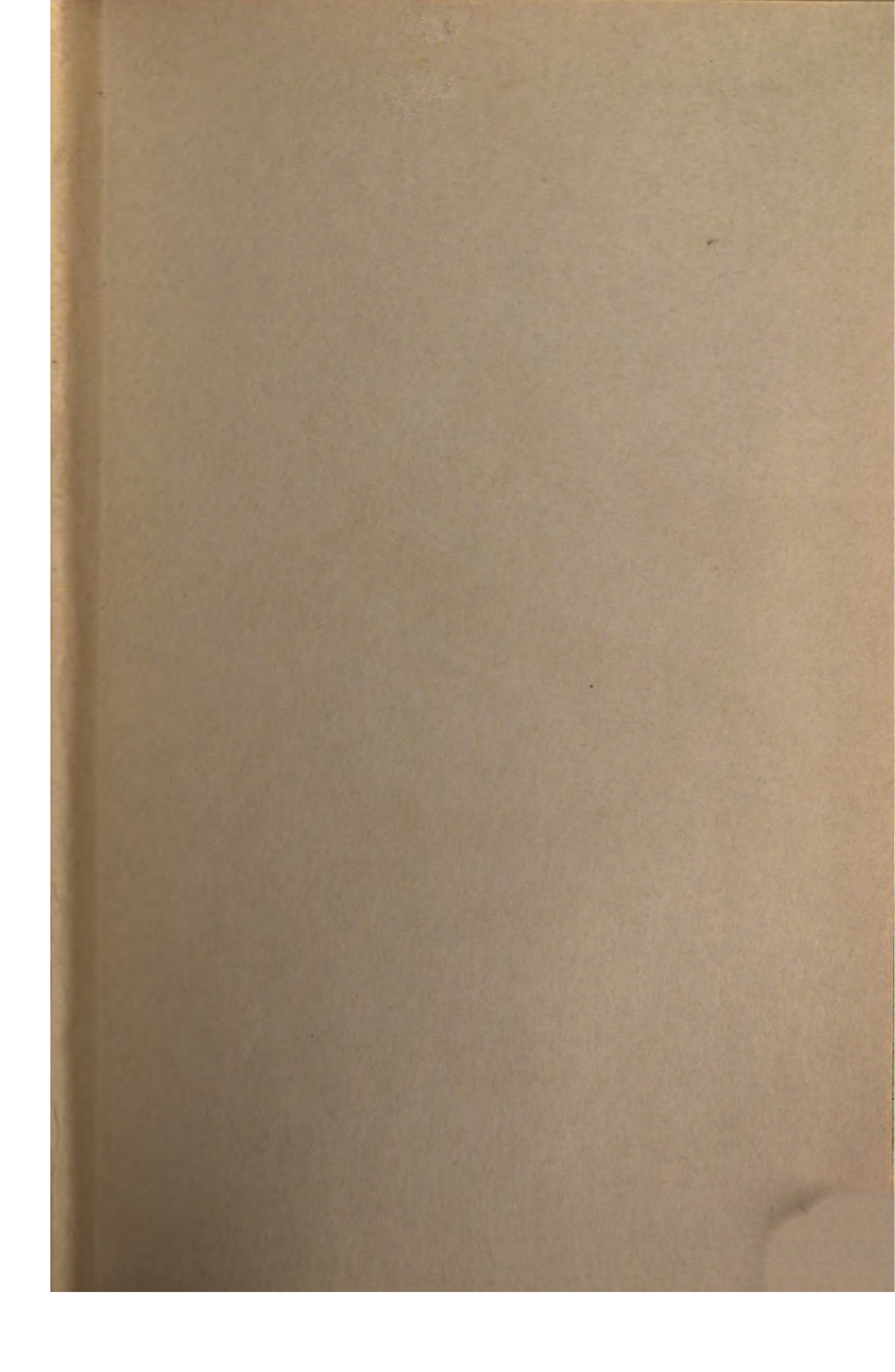
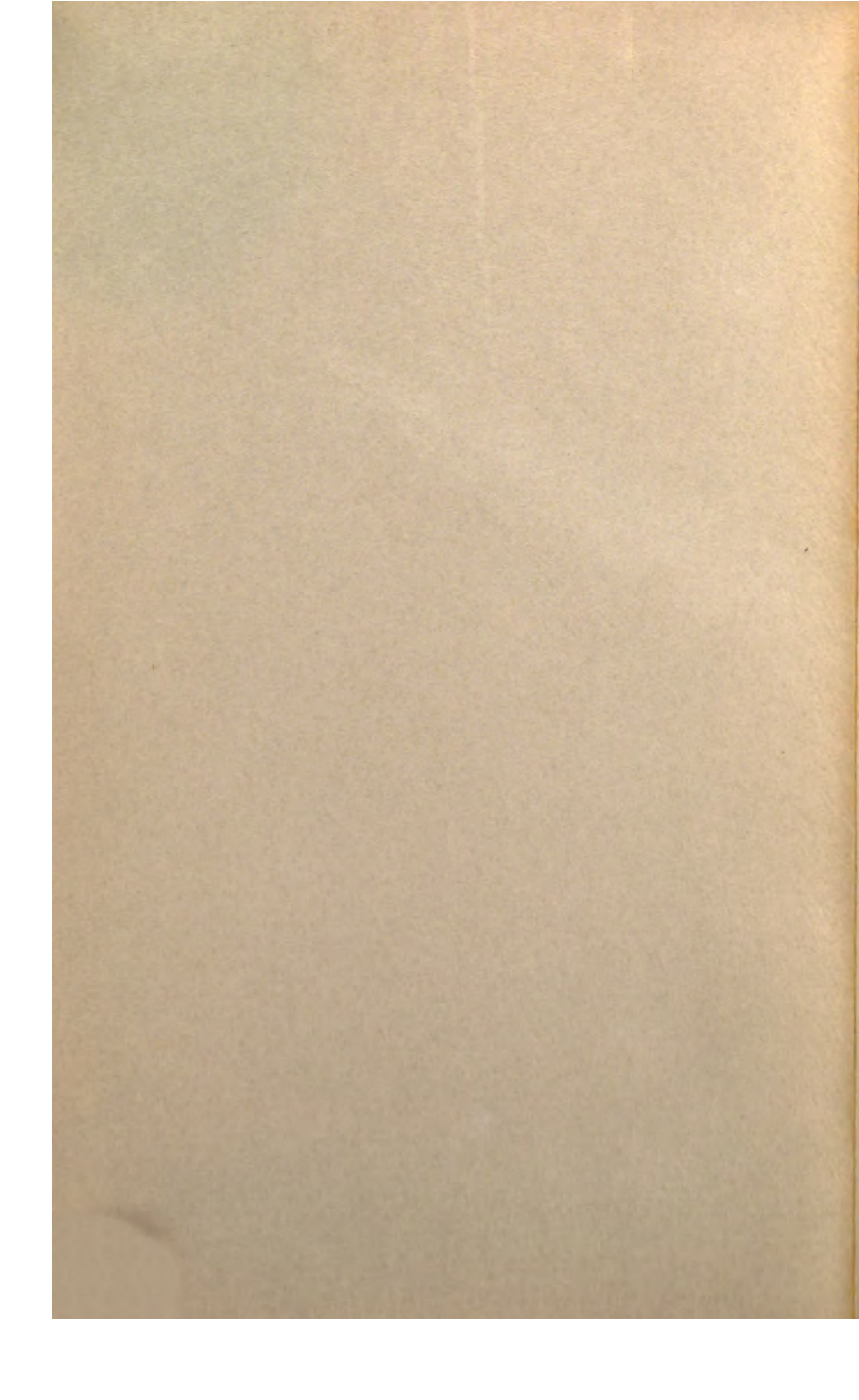
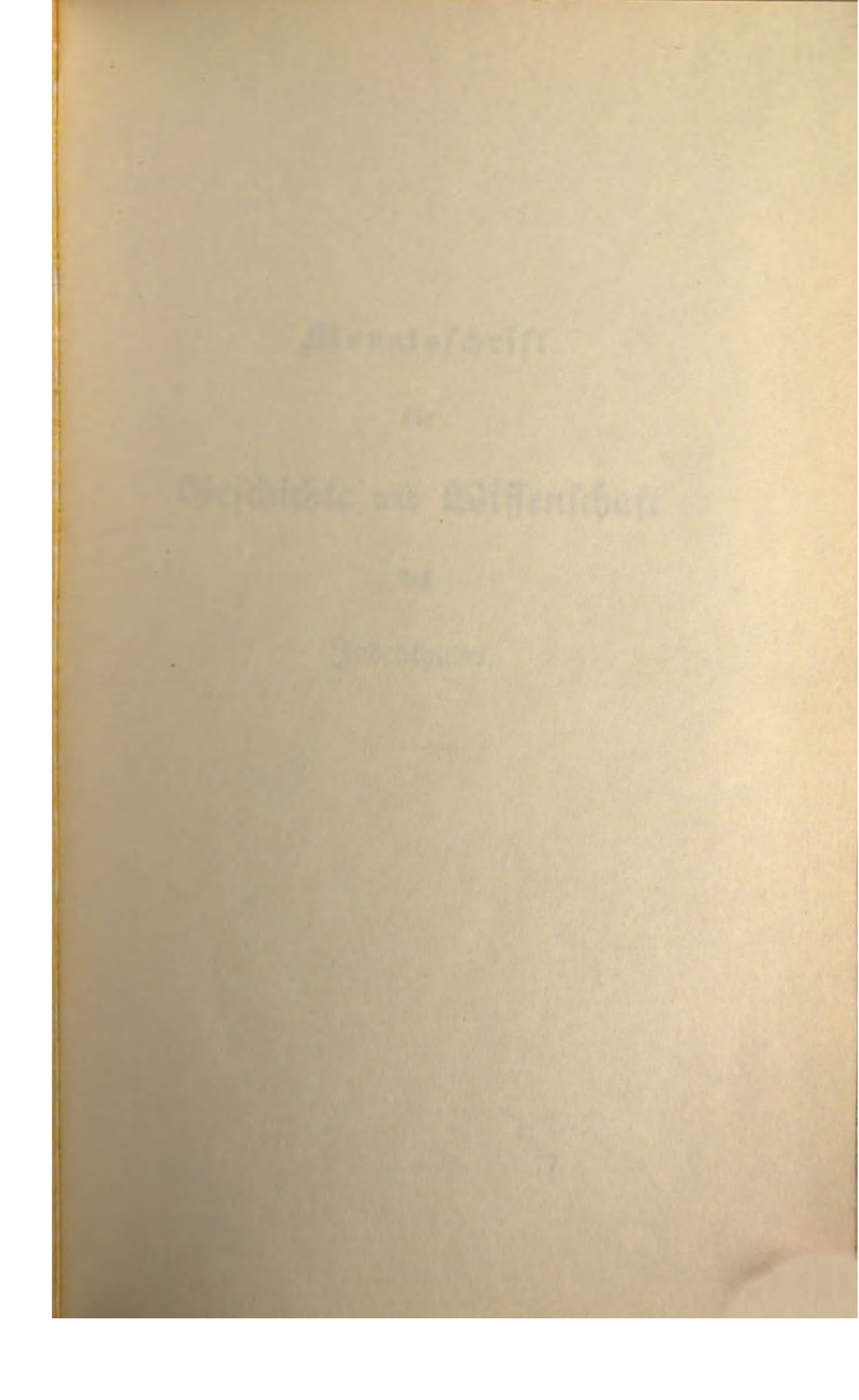
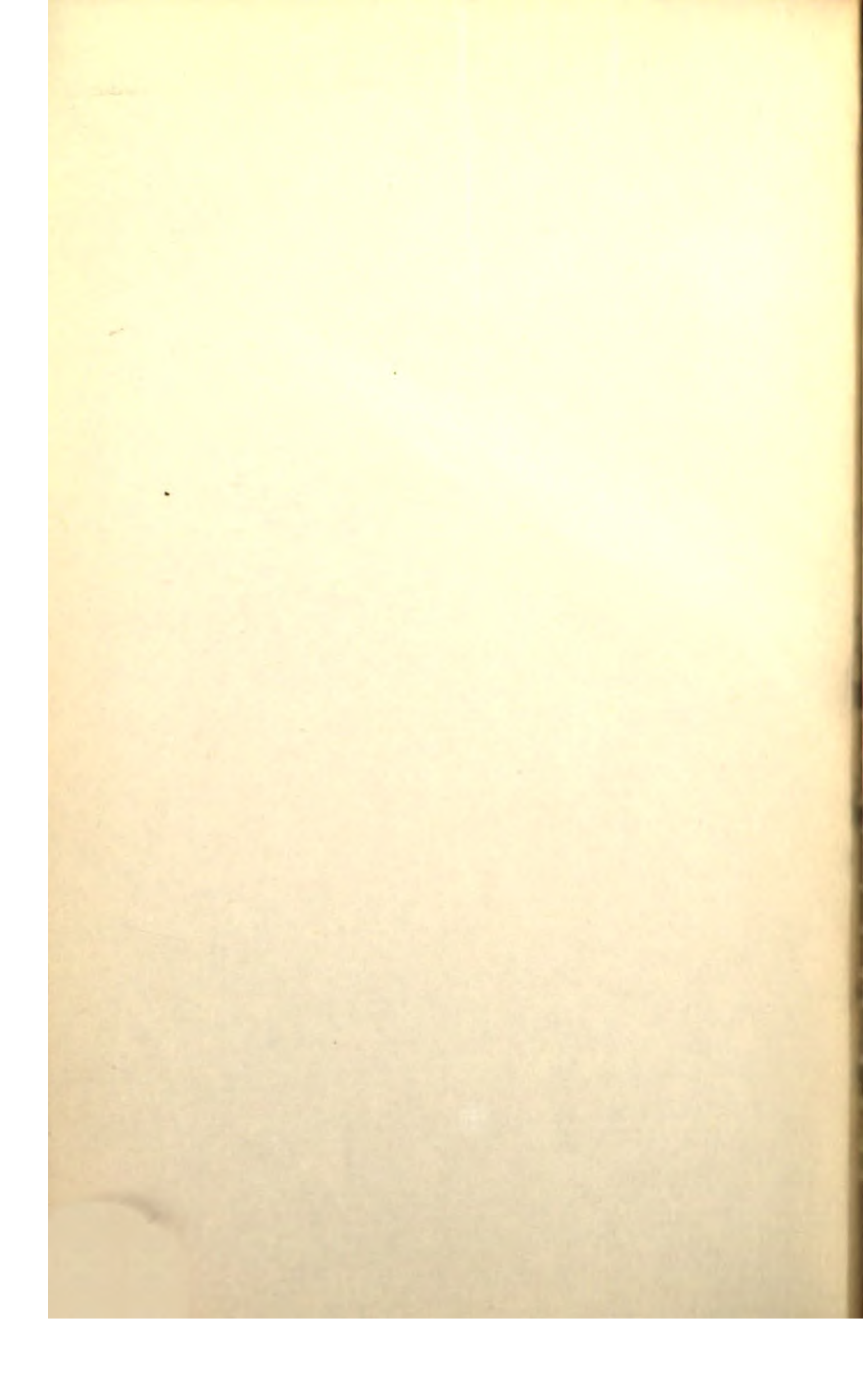



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY









Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter

Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben von

Dr. Z. Frankel,
Oberrabbiner zu Dresden.

Dritter Jahrgang.

Leipzig, 1854.
Verlag von Heinrich Hunger.

Jahresschau.

„Es ist eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden." Bei dem Rückblicke auf die Erfahrungen, die der deutsche Jude in dem eben beendigten Jahre auf politischem Gebiete gemacht, drängt sich ihm unabweisbar der Gedanke auf: es ist eine Zeit zu schweigen. Denn wovon soll er reden? Daß er an Rechten ärmer wurde, daß man in einem Staate in ein neues Stadium der Hermeneutik getreten und die eigenthümlichste Interpretation gegen ihn anwandte; und daß in einem andern Staate, wo von jeher günstig für ihn interpretirt wurde, und dessen Biederkeit ihm das tiefste Vertrauen einflößte, das Gesetz, das sein Recht aussprach, ohne Hermeneutik und Deutung rückgängig gemacht wurde? Das Reden, wäre es auch weniger verfänglich, ist unnütz; die Wahrheiten, die es bringen soll, sind zu sehr als Wahrheit bekannt und vorsätzlich verkannt, als daß die Macht des Wortes ihnen neue siegende Kraft verleihen könnte. Oder soll er reden von Hoffnungen, die ihm in einem großen Staate gemacht wurden, daß man den Schlag mildern und die Verhältnisse auf eine befriedigende Weise feststellen werde? Das Gebäude wurde eingerissen, einige Trümmer die man aus den Ruinen hervorzuziehen verspricht, sollen als Hoffnungssterne leuchten! Eine Hoffnung hat er, die aber nicht seines Redens bedarf: weder Verordnung noch Gesetzesaufhebung, weder Deutung noch gewaltsamer Eingriff vermögen etwas gegen Juden und Judenthum; die Stimme der Geschichte, die weder durch Repressiv- noch durch Präventivmaßregeln zum Schweigen gebracht werden kann, redet ausdrücklich, daß, welche Waffe man je gegen das Judenthum anwandte, sie sich zur Schutzwaffe seiner Erhaltung umwandelte. Stürme befestigen die kräftige Eiche, nur marklose Bäume werden von ihnen entwurzelt. —

Eines dürfte Anlaß zum Reden geben: das Verhältniß des Juden der alten, und sein Verhältniß der neuen Zeit gegenüber. Die alte Zeit setzte als Motiv der Verfolgung und Ausstoßung den Glauben, und sie war dem Juden nur durch rohe Obergewalt überlegen. Achtung vermochte sie ihm nicht einzuflößen: dieser in den Händen des Mittelalters von Blut triefenden Religion setzte der Jude seinen ererbten, die Einheit Gottes verkündenden und von einem Gotte des Erbarmens sprechenden Glauben entgegen, und er fand sich höher stehend als seine Verfolger. Ihnen ein Gegenstand der Verachtung sein schmerzte ihn nicht, denn er hegte in seinem Innern mit vielem Rechte eine noch tiefere Verachtung gegen sie; und die Ausbrüche der ungezähmten Rohheit die er um sich wahrnahm, die unaufhörlichen Befehdungen, das Faustrecht, die Wegelagerungen waren wenig geeignet in ihm den Wunsch rege zu machen, sich nach außen geehrt zu sehen. Der Jude lebte in Vergleich zu seinen Verfolgern ein höheres, geistiges Leben, er konnte sich ihnen gegenüber als den Vertreter der Intelligenz ansehen; jene fußten mit gewaltiger Macht auf der Erde, er erhob sich mit Titanenkraft zum Himmel, nicht um ihn zu erstürmen, sondern um sich in der Welt der Geister zu wiegen, um in den Regionen des Denkens zu schaffen und zu weben und den gottgefälligen Wandel zu erspähen. Es kann nicht genug hervorgehoben werden, daß eine Geschichte der Juden zu den schwierigsten bisher nur kaum annäherungsweise gelösten Aufgaben gehört. Die historischen Thatsachen stellen den Juden als Bild des Elends und des Jammers dar; und muß auch das Streben menschenfreundlicher Geschichtforscher, der Mitwelt durch sie ans Herz zu legen, welche Sühne sie den Manen der durch viele Jahrhunderte Gemarterten schuldig sei, mit Dank anerkannt werden, so machen doch diese Thatsachen nicht Geschichte: sie muß sich, so lange sie mit ihrem Rahmen nur Blutspuren umspannt und in ihn nicht ein lebensfrisches Abbild von Größen einzutragen vermag, das Geständniß ablegen, daß sie das eigentliche Motiv der Geschichte der Juden nicht begriffen, die in deren inneren Schachten verborgenen geistigen Adern nicht entdeckt habe. Der Jude war verfolgt, verachtet; aber der Kern seiner Geschichte liegt darin, daß er um so mehr sich selbst achtete. Das *Warum* gibt schon eine Ahnung seines Bewußtseins an die Hand; das *Wie* gibt das Einleben in ihn,

in seine Literatur, in seine Anschauung; dieses Wie ist dem Außenstehenden fast unerfaßbar, da es nicht allein Gegenstand selbst der vorurtheilsfreiesten Forschung, sondern auch der innersten Gemüthsversenkung ist. — Das Verhältniß des Juden des Mittelalters war der rohen Gewalt gegenüber ein tief gedrücktes; aber er fühlte sich gehoben durch die Kraft des Geistes und des Gemüthes und sah sich über seine Verfolger gestellt.

Wie verschieden von diesem Verhältniß ist das Verhältniß des Juden der Gegenwart zu der Außenwelt! Eben so weit abstehend wie unsere Zeit vom Mittelalter. Erfüllt mit Bewunderung für den mächtigen Fortschritt der Wissenschaften, hineilend mit brennendem Durste zu ihren Quellen und sich an ihren Ausströmungen labend und stärkend, zollt er der Cultur in ihren Tempeln seinen vollständigen Tribut und fühlt den tiefsten Schmerz, wenn er der Mitwelt als minder befähigt oder minder berechtigt erscheint. Ihm ist jetzt an der äußern Achtung gelegen; nicht weil seine innere Welt an Werth verloren, sondern weil die äußere Welt an Werth gewonnen. Ist es etwa die Zurückziehung des materiellen Rechts, was ihn so tief verletzt? Hierfür mag wohl eine Compensation aufgefunden werden, „die die Verhältnisse befriedigend ausgleiche"; und wird sein Richterspruch nicht in einem Dorfe gehört werden, so kann sich seine Stimme in dem Rathe der Väter mancher großen Stadt vernehmen lassen. Aber daß er durch Ausnahmsgesetze in den Augen der Mitwelt geächtet wird, daß er nach jahrelangem mühsamem Kämpfen sich wieder zurückgeworfen sieht, erweckt in ihm ein unnennbar schmerzliches Gefühl. Es gebricht Vielen die Kraft der Väter, sich mit Verachtung zu rüsten; und der Jude hängt auch zu sehr mit allen Fasern seiner Bildung mit den Zeitgenossen zusammen, als daß er sich von ihnen losreißen und sich in seine eigene Welt zurückziehen könnte. Zwar dürfte ihm zur Beruhigung dienen, daß man ihn nicht wegen geringerer Befähigung oder eines minder vollständigen Tugendmaßes, sondern nur aus „Rücksichten der höhern Politik" zurückstößt. Allein er ist in die höhere Politik zu wenig eingeweiht, als daß er diese Rücksichten begreiflich fände; und da Viele diese Nichtkenntniß mit ihm theilen, so beschwören die Ausnahmsgesetze wieder Geringschätzung und Zurücksetzung herauf und der Jude sieht sich von Neuem ausgeschlossen. Oder

soll er sich etwa damit beruhigen, daß die Beschränkungen nur eine Nothwehr seien, damit der Staat nicht entchristlicht werde? Wäre der Jude der Feind des Christenthums, wie ihn eine Partei ausgeben will, dann könnte ihm freilich keine größere Satisfaction als in diesem Geständnisse gegeben werden. Der Staat könnte nur dann eine christliche Basis behaupten, das Christenthum sich nur dann im Staate erhalten, wenn er einen Theil seiner Bewohner zurückstößt, wenn er gegen einen Theil seiner Bürger ungerecht ist, wenn er im Namen der Religion, die Liebe verkündet, nicht nur Liebe sondern auch Recht zurückdrängt, wenn er zu den Begriffen des Mittelalters zurückkehrt und im Namen der Religion das Recht und die Würde des Menschen verletzt? — Doch es ist eine Zeit zu schweigen. Für den Juden, der auch diese Zeit überkommen wird, enthält sie die ernste Mahnung, in sich wieder ein Selbstgefühl, eine Selbstschätzung erwachen zu lassen. Er jagte mit verhängten Zügeln, ohne den Blick in sich zu werfen, in den Emancipationsbestrebungen der letzten Jahre auf das Ziel zu: er wollte den anderen Mitbürgern gleichgestellt sein, um nicht in ihren Augen zurückzustehen. Aber steht ihm die Achtung von Außen hoch, so stehe ihm die Achtung vor sich selbst noch höher: der Jude hat etwas in sich, das kein Ausnahmsgesetz, keine Meinung der Welt an seinem Werthe zu schmälern vermag. Nicht daß Andere von ihm denken, sondern daß er von sich denke, hierin liegt seine Selbstständigkeit, der Schwerpunkt seiner Freiheit. Er findet sie in der Göttlichkeit seines Glaubens, in der Größe seiner Geschichte, er hat in sich selbst die Scala seines Werthes: dessen soll sich wieder der Jude bewußt werden, im Gefühle seiner Selbstständigkeit stolz auf die feindlichen Bestrebungen herabsehen. —

Wenden wir uns nun dahin, „wo Zeit ist zu reden": zu dem Gebiete der inneren Bestrebungen im Judenthum. Die Ungunst der letzten Jahre des vorigen Decenniums hatten auf die freie wissenschaftliche Forschung hemmend eingewirkt, sie konnte bei den wilden Ausbrüchen im Umkreise der deutschen Staaten zu keiner Manifestation ihres Seins und Bestehens kommen. Die Ruhe ist erst seit einiger Zeit wiedergekehrt: und wie lebendig ist in dem eng begrenzten Raume von zwei bis drei Jahren die jüdische Wissenschaft hervorgetreten! — Unsere Jahresschau nach innen soll uns vor Allem zu einer Um- und

Ueberschau auf literarischem Gebiete führen, wobei wir jedoch, da die Wissenschaft nicht nach bürgerlichen Jahresabläufen zu berechnen ist, den Kreis von 1851—1854 überblicken wollen. Es wurde bereits in diesen Blättern darauf aufmerksam gemacht[1]), welche Breite in früherer Zeit der Strom jüdischen Wissens und Forschens hatte, wie er sich allmälig verengte und seine Wasser nur in einem schmalen Kanal hinrollten, bis endlich auch dieser zu versiegen drohete, da die neuere Zeit in dem Studiengang des letzten Jahrhunderts nicht Befriedigung fand. Diese Gefahr schreckte den Tieferblickenden mehr als alle Begegnisse von außen: „Gott offenbart sich an Israel nur in den vier Ellen der Halacha" — dem engen Raume des Studirzimmers —; schwindet das Studium, dann hat sich Israel selbst aufgegeben! Aber das Judenthum ist zu ewiger Dauer bestimmt, und wo es je dem Untergange nahe scheint, erhebt es sich mit nicht geahnter Kraft. Welche überraschende Regeneration in dem kurzen Zeitraume von zwanzig Jahren! Die Schwingen der jüdischen Wissenschaft breiten sich nun wieder nach allen Richtungen aus, und verbunden mit dem Geiste des allgemeinen Wissens nimmt sie einen lebensfrischen, jugendlichen Anlauf. — Ueberblicken wir die verschiedenen Gebiete.

Rapoport, der Nestor der neuern kritischen talmudischen Forschung, hat in seinem neu erschienenen Werke[2]) eine Realencyclopädie eröffnet, die für Geschichte und Geographie des talmud. Zeitalters unschätzbare Beiträge liefert und neue Gesichtspunkte für das talm. Studium eröffnet. Einen nicht kleinen Glanzpunkt dieses Werkes bildet die Flüssigkeit und Eleganz der Sprache; und es muß noch erwähnt werden, daß auch die allgemeine Geschichte und Geographie von hier aus manche Bereicherung zu erwarten hat. — Partieen der jüd. Geschichte haben behandelt Krochmal[3]), und in großen Umrissen S. Cassel[4]); eine vollständige Geschichte der Juden bearbeitet

---

1) Vergl. vor. Jahrg.: Die neuere jüd. Literatur rc. v. B. Beer. 1. u. 2. Brief.

2) ספר ערך מלין על סדר א״ב מאת שלמה י.ל.כהן רפאפורט כרך ראשון. Prag 1852.

3) מורה נבוכי הזמן חברו ר׳ נחמן קראחמאל. Lemberg 1851.

4) Geschichte der Juden. Encyclopädie von Ersch und Gruber. Th. 27.

H. Grätz[5]; die Geschichte des talmudischen Zeitalters, mit der er zuerst hervorgetreten, zeigt von geistreicher Auffassung. Eine Geschichte der jüdischen Literatur gab Steinschneider*). — Biographien hervorragender Lehrer der tanaïtischen Zeit hat W. Landau geliefert[6]; zur Geschichte der alten Secten haben Kirchheim[7]) und Frankel[8]) Beiträge gegeben. — Auf dem Gebiete der biblischen und nachbiblischen Geographie Palästina's hat J. Schwarz in einem ursprünglich hebräischen und nun ins Deutsche übertragenen Werke[9]) eine gelehrte Thätigkeit entfaltet, die allgemeine Anerkennung gefunden; zur Geographie des talm. Babylons haben S. Cassel[1]) und H. Grätz[2]) beachtenswerthe Beiträge geliefert. — Die talm. und midraschische Philologie fand ihre Vertretung in M. Sachs, dessen gelehrtes Werk[3]) diesen Zweig der talmudischen Wissenschaft in ein neues Stadium hinüberführt, und auch für die allgemeine spätere Philologie und die byzantinische Geschichte viele Ausbeute bietet. — Auf dem Gebiete der talm. Chronologie war H. Grätz thätig[4]). — Poetische Bearbeitungen midraschischer Sagen und Sprüche haben M. Sachs und M. Veit geliefert[5]). Die talm. Bibliographie ist von Benjakob durch verdienstliche Ausgabe eines älteren trefflichen Werkes bereichert worden[6]); und rühmend sind auch zu erwähnen die Ausgaben älterer geographischer, chronologischer und methodo-

5) Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Vierter Band. Berlin 1853.

*) Bei Ersch und Gruber a. a. O.

6) Im ersten und zweiten Jahrgange dieser Monatsschrift.

7) כרמי שומרון הוציא לאור רפאל קירכהיים. Frankfurt a/M. 1851.

8) Ueber Samaritaner in den Zusätzen zu der Schrift: Ueber den Einfluß der palästinischen Exegese u. s. w. Leipzig 1851. Ueber Essäer im vor. Jahrg. dieser Monatsschrift.

9) Das heilige Land von R. J. Schwarz, deutsch bearbeitet von Dr. J. Schwarz. Frankfurt a/M. 1852. Das hebräische Werk führt den Titel תבואות הארץ.

1) In der Anmerk. 5 gedachter Abhandlung.

2) Im vor. Jahrgange dieser Monatsschrift.

3) Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung. Berlin 1852.

4) Im ersten Jahrgange dieser Monatsschrift.

5) Stimmen vom Jordan und Euphrat. Berlin 1853.

6) שם הגדולים להגאון אזולאי ע״י א. בן יעקב. Wilna 1852.

logischer Werke durch Edelmann[7], Philippowsky[8]) und E. Herz[9]). Sehr hat sich auf diesem Gebiete A. Jellinek durch Ausgabe seltner älterer, zum Theile nur in Manuscript sich befindlicher midraschischer Schriften verdient gemacht[1]); eine Sammlung kleinerer halachischer, bis jetzt nur wenig gekannter Talmudabschnitte hat mit einem Commentar A. Kirchheim edirt[2]). Eine ältere polemische, wie es jedoch scheint fingirte Schrift hat J. Reggio edirt[3]).

Blicken wir nun auf andere dem talm. Stoffe etwas ferner liegende Zweige. Das Gebiet der Religionsphilosophie wurde angebaut von Krochmal[4]), Beer[5]), Gugenheimer[6]), D. Cassel[7]), S. Weil[8]). Eine metrische Uebersetzung einer älteren philosophischen Betrachtung brachte nebst dem Original M. E. Stern[9]). Ethische Meditationen und Anleitungen für Rabbiner gab L. della Torre[1]). — Masora, biblische Lexikographie

---

7) ס׳ כפתור ופרח מאת הכם קדמון לבית פרחי עי צ. ה. עדלמאן Berlin 1852.

8) ס׳ העיבור לר׳ אברהם בן חייא ע״י ה. פיליפפאוסקי. London 1851.

9) ס׳ יד מלאכי ע״י א. הערץ. Berlin 1852.

1) תורת ה׳ תמימה דרשה שדרש הרמב״ן. Thomas von Aquino. ס׳ המעריך אזכרה אלה מ׳, הנפש ס׳. Vorzüglich ist zu bemerken בית המדרש חלק א. ב. und לר׳מנחם די לונזנו. Sämmtlich Leipzig 1852. 1853.

2) שבע מסכתות קטנות ירושלמיות, der andere Theil des vorher gedachten כרמי שומרון.

3) בח׳נת הקבלה למהו׳ יהודה ארי׳ ממודינה מאת י. ש. ריגייו Görz 1852.

4) In dem oben gedachten מורה נבוכי הזמן.

5) Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Aus dem Französischen des S. Munk, mit erläuternden und ergänzenden Anmerkungen. Leipzig 1852.

6) Einiges zur Schöpfungstheorie der Talmudisten. Im ersten Jahrg. dieser Monatsschrift. Mit Beziehung auf dessen frühere Schrift: Die Religionsphilosophie des R. Abr. B. David. Augsburg 1850.

7) הכוזרי. Das Buch Kusari, das Jehuda Ibn-Tibbon übersetzt und mit einem Commentar sowie mit einer allgemeinen Einleitung versehen. Leipzig 1853.

8) ס׳ אמונה רמה הברו ר׳ אברהם בן דאוד הלוי, mit hebr. Anmerk. versehen und ins Deutsche übersetzt. Frankfurt a/M. 1852.

9) ס׳ בחינת עולם. Wien 1852. Zweite Auflage.

1) Prose Israelitiche. Orazioni per ordinazioni Rabbiniche. Venezia 1852.

und Grammatik wurden bearbeitet von S. D. Luzatto[2]), S. Bär[3]), J. Fürst[4]), Rabbinowitsch[5]); Beiträge zur ältesten und neueren Exegese lieferten Frankel[6]), S. Bär[7]). — Neue Enthüllungen auf dem Gebiete der Kabbala brachte A. Jellinek[8]), auch war S. D. Luzzatto[9]) auf diesem Gebiete thätig. — Die mosaisch-talmudische Rechtswissenschaft wurde gepflegt von Saalschütz[1]), Frankel[2]).

Gedenken wir noch der Bearbeitung späterer Stoffe und der belletristischen Literatur. Biographieen hervorragender Männer aus der spanischen Periode lieferten Munk[3]), Phil. Luzzatto[4]), Geiger[5]). Dukes hat eine Sammlung dieser Periode angehörenden Poesien edirt[6]). — Polak[7]), Kewal[8]) versuchten sich im hebr. Epos.

Auch die hebräische Journalistik blieb nicht zurück. M. E. Stern[9]), J. Schor[1]) geben Zeitschriften in zwanglosen Heften

---

2) In dem Werke ויכוח על חכמת הקבלה. Görz 1852.

3) תורת אמת Rödelheim 1852.

4) Hebr. und chald. Handwörterbuch über das a. T. Erstes und zweites Heft. Leipzig 1852.

5) Hebräische Grammatik. Grünberg 1851.

6) In der oben gedachten Schrift: Ueber den Einfluß ff.

7) Ueber den Geist des Jeruschalmi (Pseudo-Jonathan). Erster Jahrg. dieser Monatsschrift.

8) Moses Ben Schemtob de Leon. Leipzig 1851. — Beiträge zur Geschichte der Kabbala. 1. u. 2. Heft. Auswahl kabbalistischer Mystik. 1. Hft. Leipzig 1852—53.

9) In dem vorgedachten ויכוח וכו'.

1) D. Mos. Recht mit Berücksichtigung d. spätern jüd. Berlin 1853. 2. Ausg.

2) Das Polizeiliche des talm. R. — Die Gemeindeordnung nach t. R. 1. und 2. Jahrgang dieser Monatsschrift.

3) Die Biographie des R. Samuel Hanagid, in der Notice sur Aboul-Walid Merwan Ibn Djanah. Paris 1851.

4) Notice sur Abou-Jousouf Hasdaï Ibn-Schaproût. Paris 1852.

5) Diwan d. Castiliers Juda-ha Levi. Breslau 1851.

6) נחל קדומים 1. u. 2. Heft. Hannover 1853.

7) קיקיון ליונה כולל ספר יונה בן אמתי. Amsterdam 1853.

8) יהושע Wien 1853.

9) כוכבי יצחק Wien.

1) החלוץ 1. und 2. Heft. Lemberg 1853. Zu bedauern ist die bodenlose und unwissenschaftliche Kritik dieser Zeitschrift.

heraus. S. Sachs nimmt wieder eine ältere Zeitschrift auf[2]). — Auch Jahrbücher mit beachtenswerthen Aufsätzen, herausgegeben von Klein, Liebermann sind hier zu erwähnen.

Die Kenntniß der neueren Bibliographie fand durch Steinschneider und D. Cassel eine gründliche Bearbeitung[3]).

Vielversprechend ist die unter der Presse befindliche neue Ausgabe des Midrasch von Krüger[4]); und man sieht auch mit Spannung dem baldigen Erscheinen eines Werkes über die Selichot von Zunz entgegen.

So bahnt sich die jüd. Wissenschaft ihre Wege: ohne befördernde Mäcene, ohne auf einen weiten Lesekreis rechnen zu können scheuet sie nicht Opfer und Anstrengung, das Lebenselement des Judenthums ist in steter Thätigkeit[5]).

Aber wie, wenn der Boden für die Wissenschaft stets mehr zusammenschrumpft, zusammenschrumpfen muß, da es an Pflanzstätten gebricht, in denen neue Jünger herangebildet werden? Diesem betrübenden Gefühl entquoll der Schmerzensruf, der beim Beginn des v. Jahres in diesen Blättern erhoben wurde und der sich in bittere Klagen über den Mangel an Schulen ergoß, aus denen einstige Rabbiner hervorgehen. Doch der Herr, der nie Israel verläßt, sandte Hülfe, „wo sie von Menschen nicht erwartet und von Menschensöhnen nicht erhofft wurde." Der im Jahr 1846 zu Breslau verstorbene Commercienrath J. Fraenckel verordnete, daß aus seinem Nachlasse ein Seminar für Rabbiner und Lehrer errichtet werde. Die Vollstrecker seines Testaments gehen mit aufopferndem Eifer an die Ausführung, und das Seminar soll in nicht entfernter Zeit eröffnet werden. Es ist bestimmt zur Aufnahme fähiger jüd. Jünglinge: und kein Staat, kein Land soll scheiden; woher der fähige junge Mann komme, es soll ihm hier Gelegenheit geboten werden sich mit der Kenntniß der jüd. Wissenschaft

---

2) כרם חמד Es sind schon mehrere Bogen dieser neuen Folge versandt.

3) In der Encyclopädie von Ersch und Gruber. Th. 28.

4) Von dieser Ausgabe wird bald ein Heft erscheinen. Dem Unterzeichneten sind einige Bogen zu Händen gekommen, und er kann sich nicht versagen die Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums auf diese treffliche, mit Commentar und Worterklärung von Krüger bereicherte Ausgabe zu lenken.

5) Vielleicht sind noch andere Schriften neben den obigen erschienen; der Unterzeichnete muß sehr bedauern, daß sie ihm nicht zur Einsicht gelangten.

nach allen ihren Gebieten zu bereichern, und zugleich mit den klassischen Studien, die ebenfalls hier gelehrt werden, vertraut zu machen. Eine Stätte für die Pflege jüd. Wissens soll eröffnet werden, auf daß der dem Rabbinerstande sich widmende Jüngling nicht planlos umherirre, und daß zugleich die zumeist aus dem Zeitmaß hervorgehende Collision zwischen talmudischen und klassischen Studien ihre Lösung finde.

Es erblühen also für die Zukunft treffliche Hoffnungen von innen. Von innen Kräftigung und Stärkung, und wir sehen mit dem Hinblick auf Gott getrost, dem was von außen komme, entgegen. Frankel.

Die neuere jüdische Literatur und ihre Bedeutung.

In Briefen von Dr. B. Beer.*)

V.

In meinem vorigen Briefe hatte ich Ihnen, w. Freund, manche der trefflichsten und geeignetesten Leistungen vorgeführt, welche das großartige Ziel anstrebten, die Wissenschaft des Judenthums in erneuetem Lichte erscheinen zu lassen und sie mit dem vorgeschrittenen Geiste des Jahrhunderts auf gleichem Niveau zu erhalten. Hiergegen vernehme ich nun, wie Sie ohngefähr Folgendes bemerken. „Jene gelehrten Arbeiten, von denen Sie theilweise Umrisse gaben oder worauf Sie hindeuteten, bezeugen allerdings den hervorragenden Geist und die ausgebreitete Erudition ihrer Verfasser; sie entsprachen auch meist ihrem Zwecke, veranlaßten tieferes Eingehen in das jüdische Schriftenthum, förderten gründlicheres Studium und Kenntniß mancher bisher, theils aus Ignoranz, theils aus angeblicher Rechtgläubigkeit viel zu sehr vernachlässigter Partieen des jüdischen Forschgebiets, und reiheten uns in das wissenschaftliche Leben der heutigen civilisirten Welt ein. Allein, Sie werden eingestehen (so fahren Sie fort), daß diese gehaltvollen Erzeugnisse doch hauptsächlich nur für Diejenigen von wesentlichem Nutzen sein konnten und auch ihrer Anlage nach nur für

---

*) Die früheren, mit diesen jedoch nicht enge zusammenhängenden Briefe brachte der vorige Jahrgang, S. 41. 81. u. 249. D. Red.

solche bestimmt waren, deren Wissen schon den Grad erreicht hatte, daß ihnen das Verständniß des darin besprochenen Materials mindestens nicht ganz abging. Was geschah aber, um auch der größeren Menge, die der altherkömmlichen religiösen Leitung größtentheils entbehrte, dahingegen den täglichen Eindrücken der Außenwelt weit mehr als früher preisgegeben war, Kenntniß des Judenthums und somit auch Achtung und Liebe für dasselbe wiederum einzuflößen?"

Zu genügender Beleuchtung dieser Ihrer Frage werde ich etwas weiter ausholen müssen. Wir werden uns vor Allem klar zu machen haben, für wen gewirkt werden sollte und welche Mittel hierbei anzuwenden waren, um den von Ihnen angedeuteten Zweck zu erreichen.

Sie werden damit einverstanden sein, daß es vorzugsweise dreierlei Bestandtheile im Volke gab und noch gibt, die, unter den veränderten Verhältnissen, welche die neue Zeit schuf, religiöse Belehrung und Anregung in einer seinem jeden derselben eigenthümlichen Weise erheischten; für die es Bedürfniß wurde, die heilbringenden Quellen der alten Lehre in wohlgetäfelte Brunnen zu fassen, um mit Erfolg daraus schöpfen zu können. — Erstlich war es die Jugend, der nicht nur Gottesfurcht, Sittlichkeit und richtige Erkenntniß beigebracht, sondern die auch belehrt werden mußte, wie unsre Religion selbst das Licht einer umfassenden Forschung nicht zu scheuen habe; damit sie — die jüngere Generation — in Liebe und Anhänglichkeit zur väterlichen Religion dadurch erstarken möge und zur treuen Ausdauer in derselben, unter allen Prüfungen und Wechselfällen des Lebens, an Kraft gewinne. Boten ja die verschiedenen Berufskreise, die sich nunmehr eröffnet hatten, jetzt der Verlockungen weit mehrere und in erhöhetem Maaße dar als früher! — Sodann waren auch die Erwachsenen zu beachten und mußte ihnen manche Sorgfalt gewidmet werden. Die große Anzahl Derjenigen beiderlei Geschlechts, die, zwar von jeher einer tieferen Religionskenntniß entbehrend, doch in früherer Zeit theils durch Erziehung und Angewöhnung, theils durch fleißiges Lesen der im alten faßlichen Gewande vorhandenen Erbauungsschriften (vergl. meinen zweiten Brief S. 81. seq. d. vor. Jahrg.) eine ihren Geistes- und Gemüthsbedürfnissen entsprechende Nahrung erhalten hatten, blieben jetzt, wo jene Kost nicht mehr allenthalben mundete,

fast ganz ohne religiöse Stärkung. — Nicht minder war noch eine andre, zu immer größerer Bedeutung heranwachsende Klasse zu berücksichtigen. Ich meine nämlich Diejenigen, welche theils höheren Unterricht in allgemeinen Wissenschaften oder Künsten genossen, theils in ihrem gewerblichen Berufe einen universelleren Standpunkt eingenommen hatten und in dessen Folge oder durch sonstige Verhältnisse, mit den gebildeteren Schichten der europäischen Gesellschaft in nähere Berührung gekommen waren. Nach Maßgabe ihrer gestiegenen Intelligenz machten Jene nun immer weiter greifende Ansprüche an das Judenthum und an die Art und Weise, wie es sich in Lehre und Leben kund zu geben habe. Sollte diese zahlreiche Klasse, die nun einmal im Wogen der Zeit geboren ward, nicht gänzlich dem Indifferentismus anheimfallen oder gar dem Judenthume entsagen, wozu es ja so manche blendende Anreizungen gab, so mußte auch hiergegen auf Mittel gesonnen und zu deren Ausführung rüstig vorgeschritten werden. Den Liebesfunken, der noch in mancher edlen Brust für die väterliche Religion glimmte, ihn durfte man nicht verlöschen lassen; er war vielmehr zur Flamme anzufachen, von wo aus neue Wärme und frische Begeisterung ausströme, für den alten angestammten Glauben!

Verbesserung des Religionsunterrichts der Jugend, Regenerirung des Gottesdienstes verbunden mit wohlgeordneten erbauenden Vorträgen in reinem Idiome, endlich geeignete Bearbeitung und Darstellung der Geschichte der Juden in wahrheitliebendem und unabhängigem Sinne, sollten die drei Ringe sein, von deren Zauberkräften man jene heilsamen Wirkungen, fromme Festhaltung und Läuterung des Glaubens, gleichmäßig erwartete.

Folgen Sie mir zuerst, wenn ich bitten darf, in die der Jugend gewidmeten heiteren Räume! — Betrachten wir was hier zu thun war, was hier und wie es wirklich geschah? —

Ein Einblick in die Hauptmomente der Geschichte des Religionsunterrichts der Jugend bei unsern Glaubensgenossen, (nach biblischen und traditionellen Berichten) — für heute vorläufig blos in die Periode des Talmuds, — mag vorhergehen; auf die spätere Thätigkeit in diesem Gebiete und die Bedeutung des religiösen Jugend-Unterrichts im Judenthume wird dadurch ein um so helleres Licht fallen. —

Gehen wir auf den Ursprung des israelitischen Stammes, auf Abraham zurück, so findet man bereits in den Worten der Genesis, welche seine Erwählung vorzugsweise begründen, den hohen Werth und die Wichtigkeit eines alle Theile der Gottes- und Pflichtenlehre, wie wir sie unseren Kindern noch heutzutage einprägen, umfassenden Unterrichts mit Klarheit ausgesprochen. „Ich habe ihn zum Freunde erwählt (auserkoren) — spricht Gott (Gen. 18, 19.) — weil er seinen Kindern und seinem ganzen Hause nach ihm gebieten werde, den Weg Gottes zu beobachten (Gottesfurcht und Gotteskenntniß), Tugend (Zedakah, Pflichten der Liebe) und Gerechtigkeit (Mischpat, Pflichten des Rechts) zu üben." — Eine tradirte Sage läßt die Erzväter einen großen Theil ihrer Jugendjahre in den Lehrhäusern Sem's (Sohn Noa's) und Eber's (des Stammvaters der Hebräer) zubringen, um von diesen als Propheten und fromme Männer hochverehrten Patriarchen[1]) in der Gotteslehre unterwiesen und zur Zucht und Sittlichkeit angeleitet zu werden. Diese Lehren pflanzten sie dann unter ihren Nachkommen weiter fort. So wird von Jakob erzählt, daß er die ihm überlieferten Lehren besonders seinem Sohne Joseph mittheilte. Die mosaische Gesetzgebung verwandelte, wie wohl so manchen alten Brauch der Väter, auch die Jugendbelehrung in ein positives Gebot und setzte über dessen Ausübung Näheres fest. Auf dreifache Weise oder in dreierlei Abstufungen sollte die Jugend in der Gotteslehre unterrichtet werden: im engen häuslichen Kreise, im weiteren Familienzirkel und in öffentlicher Versammlung. Erstlich ward es jedem Vater zur Pflicht gemacht, die wesentlichsten Grundsätze der Religion, „Anerkennung der Einheit Gottes, Liebe zu ihm und Aufopferung für ihn verbunden mit den wichtigsten Sittengesetzen und Beobachtung der dahin zielenden Ceremonien," den Kindern

---

1) Auch die arabische und moslemische Sage siehet in Eber (Hud genannt, von „Jehud" als Stammvater der Juden, wie Geiger: „Was hat Moham. aus dem Judenth. aufgenommen S. 114" glaubt) einen Propheten, der durch seine Vorträge bessere Erkenntniß von Gott zu verbreiten suchte. S. Herbelot, Bibl. orientale s. v. Houd. — Da Sem für identisch mit Melchisedeck gehalten ward, und es von diesem heißt, und er war Priester des höchsten Gottes (Gen. 14, 18), so lag es nahe ihn „den Vater aller Söhne Ebers" (Gen. 10, 21) als ersten Lehrer darzustellen.

in täglichem Gespräche einzuschärfen. Nicht zur eingelernten Formel sollte das Wort Gottes werden, es sollte nicht wie ein abgeschlossenes Buch sein, das man blos an bestimmten Stunden oder zu gewissen Zeiten zur Hand nimmt, um seinen Inhalt mühsam zu erforschen; man sollte vielmehr die Jugend so damit vertraut machen, daß es einen Theil ihrer Beschäftigung werde „zu Hause," ihre Unterhaltung abgebe „auf Wanderungen," zur Erholung diene „des Abends" nach vollbrachter Tagesarbeit und aufs Neue das Gemüth stärke und erhebe „des Morgens" nach gepflogener nächtlicher Ruhe (Deut. 6, 7. u. 11, 19.). So ward der Jugendunterricht dem täglichen häuslichen Cultus als integrirender Theil eingefügt. — Die Geschichtswahrheiten der Religion aber, welche an große Begebenheiten der Vorzeit sich knüpften, namentlich an die wunderbare Errettung aus Egypten als den hervorragendsten Moment in der Nationalgeschichte, worauf nicht nur die Offenbarung auf Sinai und die ganze folgende Gesetzgebung basirt war, sondern die auch vorzugsweise im Stande war von Gottes allwaltender Vorsehung, seiner Allgüte und Allgerechtigkeit lebendiges Zeugniß abzulegen, — diese gewichtigen Thatsachen sollten noch außerdem durch versinnbildlichende Handlungen zur Anschauung gebracht werden und hierdurch Veranlassung geben, bei besonderen Gelegenheiten, als dem jährlich wiederkehrenden Ueberschreitungsfeste, bei der angeordneten Auslösung aller Erstgeburten u. s. w. die Jugend, nach Maßgabe ihrer verschiedenen Fähigkeiten, über Gott und seine Wohlthaten zu belehren und in die Bedeutung mancher religiösen Vorschriften Einsicht zu verschaffen (Exod. 13, 8. u. 13 ff. Deuter. 6, 20 ff.). Hier trat der Unterricht schon aus dem engern häuslichen Gebiete heraus und verbreitete sich über mehrere Familien gemeinschaftlich. Zu dem Passah- oder Ueberschreitungsopfermahle thaten sich gewöhnlich die einzelnen Hausväter in Vereine oder Genossenschaften zusammen; die Jugend war also in Gruppen vereinigt und hatte so den Vortheil, auf die nach Talent und Lernbegier, Neigung und Temperament der Kinder verschiedentlich formulirte Fragen mehrfache Antworten zu vernehmen. Der Eindruck auf die jugendlichen Gemüther mußte dadurch um so wirksamer und lebendiger sein; die Mannichfaltigkeit der Belehrung mußte ihre Geisteskräfte erhöhen und edlen Wetteifer in Wissen und

Gottesfurcht bei ihnen erregen. Jene patriarchnischen Belehrungen mochten anfänglich von den Hausvätern selbst, in Anlehnungen an die entsprechenden Bibelverse, improvisirt und nach Bedürfniß variirt worden sein; später wurden sie von gelehrten Vortragenden, nach der angenommenen biblischen Auslegungsweise, amplificirt, endlich theilweise in alte Midraschsammlungen aufgenommen, woraus sich sodann unsre „Hagada für die Passah-Abende" (הגדה של פסח) bildete.[2]) —

Nächst diesen partiellen Unterweisungen war aber noch eine dem damaligen öffentlichen Leben entsprechende allgemeine Volksbelehrung angeordnet, woran auch die Jugend theilnehmen sollte. Es war bestimmt daß am Hüttenfeste eines jeden Erlaßjahrs diejenigen Stücke aus dem fünften Buche Mosis, welche die wichtigsten Ermahnungen zu religiösen und sittlichen Leben enthalten, (vergl. M. Sota IV, 8.) dem ganzen Volke, Männern, Frauen und Kindern vorgetragen würden, damit wie es in Bezug auf Letztere heißt (Deut. 31, 3.) „auch die Kinder, die noch unwissend sind, hören und lernen Gott

---

2) Daß der Text unsrer Hagada mitunter sehr unrichtige Lesearten hat, deren Sinn erst nach Vergleichung mit der Quelle gehörig aufgefaßt werden kann, mag folgende Stelle beweisen. Die Worte ואף אתה אמור לו כהלכת פסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן werden von fast allen Hagadah-Commentatoren mit mehrerem oder minderem Scharfsinn nach ihrer Weise, von Manchen sogar durch Hinzufügung einzelner Worte, zu erklären versucht. Ob mit Glück, müssen wir dahingestellt sein lassen; mich däucht blos die Erklärung Simon Duran's im יבין שמועה obgleich ziemlich nüchtern, der Wahrheit nahe zu kommen. — Die Schwierigkeit entstand aber nur, weil der Text corrumpirt ist. In der Mechilta heißt es nämlich:

ואף אתה פתח לו בהלכת הפסח אין מפטירין וכו׳

Da der חכם nach den Zeugnissen, Anordnungen und Rechten 2c." fragt, mithin in das Specielle der Halachoth eingeweihet sein will, so beginne man sogleich mit der Halacha, welche nach Verzehrung des Passabopfers zuerst in Anwendung kommen wird, nämlich אין מפטירין. Alle übrigen rabbinischen Halachot, das פסח betreffend, beziehen sich auf Gegenstände die schon vor der Mahlzeit beobachtet sein mußten und waren mithin diesen Abend nicht mehr von praktischer Anwendung. — So scheint die Stelle einen natürlichen Sinn zu haben; denn daß man ihm erkläre was in der Bibel stehet hinsichtlich des bei Verzehrung des פסח zu Beobachtenden verstand sich von selbst oder man setzte dies als dem חכם bekannt voraus. Was bei Tische vorging, waren eigentlich nur Gebräuche, so ist also אין מפטירין die erste vorkommende Halacha. Möglich daß auch schon in einer früheren Mischnasammlung diese Halacha, wie in unsrer Mischna, sogleich nach Beschreibung der Tisch-Ceremonien sich befand und man daher sogleich darauf hinwies. —

ehrfürchten und (wie ein alter Lehrer (Chagiga 3 a.) weise hinzufügt) „auch die Erwachsenen ihren Lohn deshalb empfangen mögen," d. h. damit durch allgemeine öffentliche Wiederholung des in häuslichen Kreisen Erlernten, der hier genossene Unterricht eine um so nachhaltigere Wirkung habe, welches für Eltern und Erzieher wohl der schönste Lohn ist! (Vgl. Jacob Luzzatto in Kaftor Waferach.) Jene öffentlichen Vorträge hatten auch den Zweck, Eltern und Kinder zu desto fleißigerer Fortsetzung des häuslichen Unterrichts und Vervollkommnung darin aufzumuntern und anzuspornen. (Vgl. Ibn Esra zu Deut. 31, 12.) —

Außerdem schien es auch im Willen des Gesetzgebers zu liegen, daß Stücke aus dem fünften Buch Mosis, besonders des die Schicksale und die Handlungsweise des isrealitischen Volks in phrophetischem Bilde trefflich darstellenden letzten mosaischen Gedichts (שירת האזינו), der Jugend schon frühzeitig mitgetheilt und von derselben auswendig gelernt würden. Ein solches Auswendiglernen galt als bestes Mittel den Inhalt dem Gedächtnisse fest einzuprägen und dadurch die treue Beobachtung der Gotteslehre auch für die folgenden Geschlechter anzubahnen (Deut. 31, 19. u. 32, 46.) —

In der Geschichte des Volkslebens der Israeliten von Mosis Tode bis zur Zerstörung des ersten Tempels findet man allerdings wenige Andeutungen über die Art und Weise, wie die Religionsbegriffe der Jugend beigebracht wurden. Die Prophetenschulen, die seit Samuel aufkamen, gehören zwar einem höhern Unterrichtsgrade an und waren blos für solche Jünglinge bestimmt, die den Beruf oder die Begeisterung in sich fühlten das Wort Gottes zu verkünden. Daß sich aber viele Zöglinge aus allen Volksklassen hierzu fanden, wie mehrere Stellen der heiligen Schrift besagen, zeigt, daß die Elementarbegriffe von Gott und Offenbarung bei der Jugend verbreitet gewesen sein müssen, diese mithin nicht ohne entsprechenden Unterricht war. Nach einer Midraschsage soll der Stamm Simeon sich besonders mit Kinderunterricht beschäftigt haben, während Männer aus dem Stamme Levi sich mehr höherem Lehrberufe widmeten.[3]) — Die Prophetin Debora soll täglich öffentlichen

---

3) Raschi zu Genesis 49, 7. vgl. auch Targ.-Jeruschalmi das. und Jalkut zur Stelle nom. Ber. rabba, befindet sich aber nicht daselbst, sondern im

Unterricht in der mosaischen Lehre ertheilt haben. (Tana Debe Eliahu c. 9 und bei Jalkut II, 42.) — Davids großentheils kriegerisches Leben war der Förderung des Unterrichts nicht günstig, doch entnimmt die Tradition aus einigen Worten in 2 Sam. 23, 8., daß es zu seiner Zeit eine Art Akademie oder höhere Lehranstalt — genannt „Sitz der Weisheit" — gegeben habe. — Die friedliche Epoche Salomo's war allerdings zur Verbreitung von Kenntnissen, als deren erste und vorzüglichste „Gottesfurcht" bezeichnet wird, weit geeigneter. Die dem Salomo zugeschriebenen Sprüche enthalten auch wirklich mehrfache Anleitungen der Jugend zur Zucht, Sitte und Gottesfurcht. Nicht blos Vater und Mutter unterwiesen ihre Kinder, sondern es gab schon besondere Lehrer und Präceptoren (Spr. Sal. 5, 13). Von einer guten Lehrmethode wird viel erwartet und darauf hingewiesen, wie der Unterricht nach Alter und Anlagen verschieden sein müsse (Das. 22, 6. vgl. auch noch überhaupt das. 1, 4. 3, 1. 2c. 6, 10—23. 8, 32—35. 13, 1. 19, 18. 22. 15. 23, 13. 2c.). — Der Talmud, der die Abfassung der salomonischen Sprüche auf den König Hiskias und die Gelehrten seiner Zeit überträgt (Baba bathra 15 a), schildert uns auch wirklich den Hiskias als einen der eifrigsten Förderer des öffentlichen Volks- und Jugendunterrichts. „Unter seiner Regierung habe es im ganzen Staatsgebiete keinen Ignoranten gegeben, von Gebe bis Antipatris (über die Lage dieser Orte vrgl. „Schwarz, das heilige Land S. 94. Anm.") sei kein Knabe oder Mädchen aufzufinden gewesen, die nicht mit dem schwierigsten Religionsgesetzen vertrauet gewesen wären (Synhedr. 14b). Dieser Erfolg sei theils durch Zwangsmittel herbeigeführt worden, theils habe sich aber Hiskias auch in Bestreitung des für die Lehrhäuser erforderlichen Aufwandes freigebig bewiesen. (Vgl. die angeführte Stelle, שמנו של חזקי׳ שהי׳ דולק בבתי כנסיות ובתי מדרשו׳ וכו׳) — Dennoch traf ihn das Schicksal so mancher großen Männer, daß obwohl er für den allgemeinen Unterricht so sehr thätig war, sein eigner Sohn Manasseh diesen nicht benutzte und nicht in seinen Wegen wandelte! (Synhedr. 101, b). —

„Midr. vom Segen Jakobs" (neuerlich wieder edirt von Jellinek im Bet hamidrasch), jedoch in etwas veränderter Leseart als Raschi hat.

Eine spätere biblische Nachricht (2 Chron. 17, 7.) theilt mit, daß schon vorher König Josaphat eine Art wandernden Unterricht in der göttlichen Lehre veranstaltet und sowohl Leviten wie auch andre Beamte damit betrauet habe. Diese reisten mit dem Gesetzbuche in allen Städten herum und belehrten das Volk aus demselben. —

Wird zwar nach einer Andeutung 1 Chron. 12, 32, von den Söhnen des Stammes Jsaschar gesagt, daß sie mit Gesetzstudium sich befaßten und in der Lehre Bescheid ertheilten (Joma 16a), so bezog sich dies doch wohl mehr auf solche Gegenstände, wo wissenschaftliche Sachkenntniß als Astronomie, Medicin u. s. w. erfordert wurde[4]), während die eigentliche Religionskenntniß lange Zeit auf den Priesterstamm beschränkt blieb. —

Erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil finden wir in Esra wieder einen Beförderer des allgemeinen Volksunterrichts, wozu auch der Jugendunterricht gehörte (Esra 7, 10, vgl. Raschi zu Pesachim 87 a.) — Das Wissen der levitischen Priester war in Verfall gerathen (vgl. Hagai 2, 11. 2c. Mal. 2, 8.), und eine aus allen Volksschichten sich bildender Lehrerstand begann seinen Einfluß allmälich zu erheben. Diese Männer, nachdem sie sich später in der sogenannten „großen Versammlung" concentrirt hatten, bezeichneten nun auch als eines der ersten religiösen Bedürfnisse „viele Schüler auszustellen." (Mischna Abot I, 1.) Es ist wahrscheinlich, daß besonders als Verwahrungsmittel gegen die seit der Eroberung Palästina's durch Alexander den Großen eindringende Gräcomanie und als Gegensatz der errichteten Gymnasien, religiöse Lehranstalten entstanden, worin die Jugend, nach ihren verschiedenen Abstufungen, in allen Theilen des väterlichen Reli-

4) Für לקורנים (Beresch. rab. c. 72) soll es heißen לקירסין, welches aber nicht — wie Musaphia und M. Landau irrig glauben — durch καιρός, Zeitpunkt" zu erklären ist, da ja dann zwischen den Meinungen des R. Tanchuma und R. Jose b. Kozri gar keine eigentliche Differenz wäre. Es bedeutet vielmehr, wie die in Midrasch des hohen Liedes 6, 4. und Esther 1, 13. eingeschobene Gloße richtig erklärt, „daß sie den κήριον (einen bösartigen grindartigen Ausschlag) zu heilen verstanden," mithin vorzugsweise in schwierigen Parthien der Heilkunst bewandert waren. — Der Sammler des Jalkut scheint die Bedeutung des Wortes nicht gewußt zu haben und setzt dafür (II, 1079) רובי תורה חכמתם. —

gionsgesetzes unterrichtet wurde und man hierbei die überlieferten Bestimmungen, ohne Discussion und Einwendung wie in späterer Zeit, sondern in ruhigem Vortrage gemächlich mittheilte. Dies mögen die „Eschkolot" (vom gr. σχολή, lat. schola) gewesen sein, deren Auflösung im Antiochischen Verfolgungskriege die Mischna beklagt[5]). — Nach manchen Mittheilungen des Geschichtschreiber Josephus waren übrigens sehr viele Juden mit den wesentlichsten Grundgesetzen der mosaischen Gottes- und Pflichtenlehre bekannt und hatten in den heiligen Büchern Unterricht erhalten. — Wurden zwar die höheren Lehrschulen, obwohl durch Sectirerei und Verfolgungen zuweilen geschlossen, nach nicht gar langer Zeit wieder eröffnet, so scheint hingegen der religiöse Unterricht der Kinder erst kurz vor dem Sturze des Tempels eine regelmäßige Organisation erhalten zu haben.

Hatte allerdings der alte patriarchalische Brauch, wornach die Eltern selbst ihre Kinder in den Elementen der Religion unterwiesen, wie wir bereits gesehen, längst aufgehört ausschließliche Sitte zu sein; gab es vielmehr, wie aus der Zeit des zweiten Tempels von der Hauptstadt Jerusalem erzählt wird, besondre Kinderlehrer, denen man den Jugendunterricht übertragen konnte, so war es doch einem jeden Vater anheimgestellt, ob er hiervon Gebrauch machen wollte. Vaterlose Waisen entbehrten allen Unterrichts. In den Provinzen gab es gar keine oder doch nur wenige Jugendlehrer. Wo sie vorhanden waren, bediente sich ihrer gewöhnlich nur die schon erwachsenere Jugend, welcher der geringste Anstoß mit dem Lehrer genügte, um vom Unterrichte wieder fern zu bleiben (Baba batra 21 a.). Es zeigte sich mithin daß jene erste Anordnung, wornach die Kinder überhaupt Lehrhäuser besuchen sollten, welche nach einer Angabe von Simon ben Schetach herrührte,[6]) ungenügend gewesen war. Rohheit und Unwissenheit nahmen daher im Volke überhand, selbst der Priesterstand war nicht davon ausgeschlossen und es gab viele Hohepriester, die nicht

---

5) Vgl. auch Rapoport ערך מלין v. אשכולות. Obige Erklärung würde zugleich der Deutung der Gemara Temura 15, b. und den Worten Raschi's (Sota 47 b. zu Ende) entsprechen.

6) Vgl. hier. Ketubot c. 8 ad fin. und Frankel vor. Jahrgang dieser Monatsschrift S. 294. Anm.

einmal in der Schrift zu lesen vermochten (Mischna Joma c. 1.). Die Synedrialmitglieder und eigentlichen Schriftgelehrten standen theils dem Volke zu fern, theils hatten sie von den römischen Statthaltern und den letzten Scheinkönigen aus dem herodäischen Geschlechte zu viel zu erdulden, um ihren Blick mit Erfolg nach dem Jugendunterichte hinwenden zu können. Da es so der Menge an jeder Anleitung zu besseren Begriffen gebrach, hielt sie sich an Wunderthäter und Gaukler, die zuweilen auftauchten und dem Volke bessere Tage versprachen (Jos. Alterth. XX, 8.). Unter solchen Umständen konnte der Untergang des Staats, auch ohne die überwältigenden Römerheere, nicht lange mehr ausbleiben. Mit Recht sieht daher ein späterer frommer Talmudlehrer, der — wie wir weiter sehen werden — zu seiner Zeit dem ersten Elementarunterrichte der zarteren Jugend seine Sorgfalt widmete, im Verfall des religiösen Unterrichts der Kinder die hauptsächliche Veranlassung des Tempelsturzes! (Sabbat 119, b.) —

Doch noch ein Lichtstrahl sollte hereinbrechen. Es gab noch Männer im Staate, denen es am Herzen lag, „daß die göttliche Lehre nicht vergessen werde in Israel" und die wohl einsahen, daß es deshalb vor Allem Noth thue einen besseren Jugendunterricht zu begründen. — Das Geschick oder eine höhere Fügung wollte, daß unter Denen, die um das den Meistbietenden feil gewordene Hohepriesteramt sich bewarben und es erhielten, ein Mann sich befand, dem es nicht blos um die eitle Ehre zu thun war jene Würde zu bekleiden, der vielmehr jenes wichtige Amt und den damit verbundenen Enfluß zu benutzen sich vorsetzte, um für das geistige und sittliche Wohl des Volks zu sorgen. Dieser Mann, über dessen nähere Verhältnisse die Annalen der Geschichte eigentlich nur wenige Andeutungen geben, hieß Josuo Sohn Gamla's und ward um 64 nach der christl. Zeitr. unter Agrippa II. zum Hohenpriester ernannt. Durch wissenschaftliche Bildung sich auszeichnend, mit den angesehensten und wohlgesinntesten Männern seiner Zeit — wozu auch der Geschichtschreiber Josephus gehörte — befreundet, widmete er seine Thätigkeit dem öffentlichen Wohle; bekundete hierbei nicht nur seine Beredtsamkeit, sondern auch seine Mäßigung und Friedensliebe in dem damaligen Parteienkampfe, als dessen Opfer er später fiel. (Vgl. Jos. vom jüd. Kriege IV, 4. 5.) Mit der durch ihre fast verschwenderische Wohlthä-

tigkeit berühmten Martha, Tochter des Boöthius, vermählt, hatte er aber einen noch höheren Ruhm erstrebt, wodurch sein Name von der Nachwelt gepriesen werden sollte. Er stellte Lehrer für den Elementar-Unterricht der Jugend an und setzte fest, daß alle Kinder vom 6. oder 7. Lebensjahre an, daran theilnehmen sollten. Mögen zwar die speciellen Bestimmungen zur Handhabung der Ordnung und Disciplin im Unterrichtswesen, welche die Gemara (Baba bathra l. c.) ebenfalls auf Josua Sohn Gamla's zurückführt und die zum Theil einer heutigen Schulordnung noch Ehre machen würden, erst in einer späteren Zeit entstanden sein, so ist doch so viel gewiß und aus mehreren Aeußerungen von Zeitgenossen sowie aus dem Kerne mancher tradirten Erzählungen zu entnehmen, daß von da an Kinderschulen existirten. Diese beliefen sich, selbst in den schauervollsten Kriegsdrangsalen unter Titus und Hadrian, auf eine große Anzahl; es wurde darin mindestens in der h. Schrift unterrichtet und die Kinder schienen viel Geläufigkeit in Anführung von Bibelversen und in deren Interpretirung nach der damals üblichen Weise erlangt zu haben. (Vgl. Gittin 57, b. Midr. Echa und viele andre Stellen.)

Die Unterrichtsmethode selbst war aber ziemlich einfach. Um den Kindern frühzeitig religiöse Begriffe beizubringen, wählte man solche Bibelstellen aus, die dem kindlichen Gemüthe und Fassungsvermögen angemessen waren; die vornehmsten Religionswahrheiten daran knüpfend. Darüber äußert sich jener fromme Lehrer, R. Hamnuna, von dem ich Ihnen bereits einen Ausspruch über den Werth des Jugendunterrichts mittheilte, folgendermaßen: (Succa 42 a.) „Fängt der Knabe an zu sprechen, so lehre man ihm den Vers: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist einzig" und „die Lehre, die Moses uns befohlen hat, ist ein Erbgut der Gemeinde Jakobs" (Deut. 33, 4.)!" — So wurden die beiden Fundamentallehren des Judenthums, „Dasein eines einzigen Gottes" und „göttliche Offenbarung durch Moses," dem Kinde schon frühzeitig gleichsam spielend eingeflößt. In die Ceremonialgesetze übte man die Jugend praktisch ein; spornte hierbei ihren Ehrgeiz an, indem man die Knaben zu manchen Geboten als Anlegung von Betriemen, Handhabung des Palmzweiges am Hüttenfeste u. dgl. anhielt, lange ehe sie das gesetzliche Alter erreicht hatten, wo erst die pflichtmäßige Beobachtung der religiösen Observazen eintritt

(Succa l. c.). Die Ausübung der rituellen Gebote ward ihnen hierdurch zur theuren Angewöhnung, von der sie dann während ihrer ganzen Lebenszeit nimmer lassen mochten. Aber man beschränkte sich darauf nicht: die Religion sollte der Jugend nicht blos Gewohnheit sein, in ihren Geist sollte sie nach und nach eingehen und von ihrem Sittengesetze durchdrungen werden. Schon den ersten Unterricht im Alphabet und im Lesen benutzte man dazu. Nicht allein um den Kindern die Kenntniß des Alphabets auf leichte Weise beizubringen,[7]) wurden die einzelnen Buchstaben nach Aussprache, Form und Aufeinanderfolge in sinnreicher Weise gedeutet, sondern hauptsächlich auch um der zarten Jugend hierbei sogleich die wichtigsten Liebespflichten gegen Mitmenschen, die hohen Eigenschaften des allgütigen Gottes, die Lehre vom ewigen Jenseits und mehrere andre Religionswahrheiten einzuprägen. So sagte man z. B. den Kindern „warum folgt auf א (d. h. lernen) der Buchstabe ב (Anfangsbuchstabe von Binah, d. i. Vernunft, Einsicht)? Dies will sagen: lerne mit Einsicht, Aufmerksamkeit!! Warum folgt auf ג (von gamal, erzeigen, wohlthuen) das ד (Daleth von Dal, Armer)? Sei wohlthätig gegen die Armen! — Warum neigt sich der Fuß des ג zu ד hin? Um anzudeuten, daß man dem Armen nachlaufen müsse, um ihm Gutes zu erzeigen. — Warum neigt sich aber ד etwas nach ג hin? Der Arme möge auch nicht zu abstoßend gegen den Geber sein. — Warum ist jedoch ד nach ג hin geschlossen? Weil man dem Armen heimlich (d. i. bei geschlossenen Thüren) geben soll." — Die Deutung wird dann also fortgesetzt: „Thuest du dieses (bist wohlthätig) so wird Gott (יה, die im Namen Gottes enthaltenen Buchstaben) dich nähren (ז, von san), dir günstig sein (ח von Chen, Gunst) und Gutes (ט, Anfangsbuchstabe von tob, gut) dir erzeigen u. s. w. (Sabbat 104 a.) Auf diese und ähnliche Weise wurden auch die übrigen Buchstaben nach Maßgabe der jugendlichen Phantasie religiös-moralisch gedeutet und von einigen der berühmtesten Talmudlehrer wird erzählt, daß sie hiervon die ersten Jugendeindrücke empfangen hätten (Hieros. Megilla I, 9. u. Ber. rabba c. 1.). —

Man schritt sodann zum Unterrichte in der heil. Schrift.

---

7) Vgl. Analekten von Jellinek, vor. Jahrg. S. 429.

als dessen regelmäßigen Anfang eine spätere Mischna (vgl. Sam. Uceda und L. Heller zu Abot ;V, 21.) das 5. Lebensjahr setzt. — In Palästina, wo die Erinnerung an die im Tempel dargebrachten Opfer noch lange sich lebendig erhielt, pflegte man mit dem dritten Buche Mosis, worin die vorzüglichsten Bestimmungen wegen der Opfer enthalten sind, den Unterricht zu beginnen. Man knüpfte daran den gemüthvollen Spruch: „Rein sind die Kinder, rein waren die Opfer, so mögen Reine mit dem Reinen sich beschäftigen" (Wajikra rab. c. 7.). — In anderen Gegenden mag jedoch diese Sitte nicht üblich gewesen sein und kam erst im Mittelalter auf; man begann vielmehr gewöhnlich mit dem ersten Buche Mosis. — Es scheint auch als habe man schon damals beim Kinderunterrichte auf den betreffenden Wochenabschnitt, der jeden Sabbat in der Synagoge vorgelesen wird, Rücksicht genommen; die Jugend mußte sich diesen Abschnitt, nach seinen einzelnen Abtheilungen, genau einprägen und Repetitionen fanden selbst am Freitag Abend statt (Sabbat 11 a. u. Raschi's erste Erklärung das.[8]). Knaben wurden sowohl zum öffentlichen Vortrage als zur Uebersetzung aus dem Pentateuche in der Synagoge zugelassen (M. Megilla IV, 6.), welches für die häufig vorkommende Befähigung dazu spricht. — Der Unterricht erstreckte sich nicht blos auf die mosaischen Schriften, wie ein späterer Autor glaubt (Raschi zu Kidduschin 30 a. vgl. dagegen Joel Sirks zu Tur Jore dea 245), sondern umfaßte wahrscheinlich alle Theile der heil. Schrift; das vielfache Recitiren von Bibelversen aus nichtpentateuchischen Büchern, welches der Talmud Kindern so häufig in den Mund legt, gibt die Belege hierzu. Der Brauch Knaben am Sabbath aus den Propheten vorlesen zu lassen, ist auch ein sehr alter. Da das Vorbeten vor der

---

8) Die jeruſ. Gemara scheint jedoch der zweiten Erklärung Raschi's beizupflichten. חזן ist also nicht der Vorbeter, sondern der Kinderlehrer und es braucht sich die Repetition daher grade nicht auf den Wochenabschnitt der Synagoge zu beziehen. Einen psychologischen Blick in das Kinderleben wirft die von der jerus. Gemara das. angegebene Ursache, warum zwar die Kinder am Freitag Abend bei dem Lichte lesen dürfen, nicht aber der Lehrer? Weil es den Kindern erwünscht ist, wenn das Licht verlöscht (sie brauchen dann nicht mehr zu lernen, werden also die Flamme nicht zu vermehren suchen), nicht aber dem Lehrer (der daher die Flamme durch Neigung des Oels anfachen würde).

heil. Lade gewöhnlich damit verbunden war und dies von Kindern unter dem gesetzlichen Alter nicht verrichtet werden durfte, so enhält die Mischna (l. cit.) bereits Vorschriften, wie sich zu verhalten wenn Knaben aus den Propheten vortragen. Auch Mädchen wurden, so weit sie es nach den damaligen Verhältnissen bedurften, in der heil. Schrift unterrichtet[9]) und mit den ihnen erforderlichen Religionslehren bekannt gemacht; blos von Erlernung des traditionellen Gesetzes blieben sie ausgeschlossen. Es ist übrigens bekannt, daß es auch zur talmudischen Zeit mehrere durch ihre Schriftkenntniß und geistreiche Auslegung derselben sich auszeichnende Frauen gab, welches schon beweist, daß der religiöse Unterricht des weiblichen Geschlechts nicht so vernachlässigt war, als man etwa glauben mag. Doch würde die Beleuchtung dieses letzteren Thema's mich heute zu weit führen, wie ich denn überhaupt sehe, daß der Stoff meiner heutigen Mittheilung viel zu reichhaltig ist, um ihn mit einem Male erschöpfen zu können. — Von dem Eifer der Amoraim (Lehrer, die in der Gemara vorkommen) für gründlichen Jugendunterricht, erzählt der Talmud manche Beispiele. Mehrere frühstückten nicht eher bis sie mit den ihrer Pflege empfohlnen Kindern den gestrigen Lehrgegenstand wiederholt und auf das neue Pensum vorbereitet, oder bis sie die Kinder selbst in das Schulhaus gebracht hatten. (Kidduschin 30 a.) Von Anderen wird berichtet, wie streng sie gegen solche Jugendlehrer waren, die ihre Pflicht verabsäumten oder den Unterricht zu oberflächlich ertheilten (Baba batra 21, b). — Hohen Werth setzten sie besonders auf frühzeitigen Unterricht, von dem sie besseren Erfolg erwarteten (Sabbat 21), ebenso schätzten sie fleißige Wiederholung des Erlernten. Es sei daher Pflicht des Lehrers bei dem Gegenstande so lange zu verweilen, ihn nach Befinden unzählige Mal zu wiederholen, bis der Schüler ihn ganz gefaßt und in sich aufgenommen hat. (Erubin 54.) Als Erleichterungsmittel für das Gedächtniß empfahlen sie, hierbei mnemonischer Zeichen sich zu bedienen (das.) —

Doch noch Manches über die Methode und die weitere Entwickelung des religiösen Jugend-Unterrichts in der späteren talmudischen Periode sollen Sie, w. Freund, in meinem nächsten Schreiben erfahren. —

---

9) Vgl. Mischna Nedarim IV. 3. nach unsrer Leseart.

Briefe aus Berlin.

I.

Nachdem in Ihrer geschätzten Zeitschrift schon aus vielen Orten her über die jüdischen Gemeinden lehrreiche und anregende Berichte gegeben worden sind, wäre es wohl an der Zeit, daß man über die an Intelligenz wie an Zahl hervorragende jüdische Gemeinde in der Metropole Preußens etwas vernähme. Indem ich es nun in Folgendem versuche, Einiges über Entstehung, Entwickelung und Schicksale dieser Gemeinde zusammen zu stellen, dessen Kunde ich der Lectüre mehrerer Quellen, vorzüglich aber den „Annalen der Juden in der Mark Brandenburg von König 1790" verdanke, hoffe ich, daß es für Ihre Leser nicht ganz ohne Interesse sein, und vielleicht einen mit den gegenwärtigen Verhältnissen dieser Gemeinde Vertrautern zur Mittheilung derselben veranlassen dürfte. —

Schon im zwölften Jahrhundert gab es Juden in der Mark Brandenburg, doch weiß man von ihren Schicksalen aus Mangel an Urkunden nichts Sicheres. Zu Anfange des dreizehnten Jahrhunderts war schon die Altmark mit Juden angefüllt, und die Markgrafen führten nach dem Beispiele der Kaiser Judenschutz und Judenzins ein. Die erste Erwähnung der märkischen Juden in der Geschichte finden wir in der Erzählung von dem Wunderblute zu Beliz, wo die Juden 1243 des veranlaßten Diebstahls und der Entweihung einer Hostie beschuldigt, aus welcher seitdem Blut geflossen sein soll, vor dem Thore auf einem Berge verbrannt wurden, der davon der Judenberg heißt. Der Zweck dieser Schandthat war, daß man mit dem Wunderblute ein sehr einträgliches Geschäft trieb; denn es wurden Wallfahrten dahin veranstaltet und der Bischof Richter von Brandenburg ertheilte 1247 dem Wunder seine Bestätigung und Allen einen Ablaßbrief, welche das Wunderblut vor und nach dem Tage der Himmelfahrt besuchten. — Ohne Zweifel befanden sich zu Ende dieses Jahrhunderts Juden in allen größern Städten Brandenburgs und also auch in Berlin. Beträchtlich muß schon ihre Zahl in Stendal gewesen sein, da die erste Judenordnung, von den Markgrafen Otto und Konrad 1297, worin dem Magistrat von Stendal das Recht zuerkannt wird, den Juden Schutzbriefe zu ertheilen, u. A. erwähnt, der Jude solle einen etwaigen Eid in deutscher Sprache vor der Schule (Synagoge) ablegen, woraus hervorgeht, daß sie schon eine Synagoge hatten. Auch kommen schon überall Streitigkeiten der Schlächter mit den Juden vor, weil diese

den Theil ihres Schlachtviehes, den sie nicht genossen, verkauften und vielleicht dabei Gelegenheit zum Fleischverkauf überhaupt nahmen, wodurch sich die Schlächter beeinträchtigt glaubten. Im Allgemeinen zeigt aber jene Judenordnung, daß ihre Verhältnisse erträglich und sie mit den Bürgern gleichberechtigt waren.

Der Juden Berlins wird zuerst 1320 gedacht, wo sie die Markgräfin Agnes an den Magistrat unter der Bedingung verschenkte, „daß sie unter desselben Gerichtszwange allein und sonst unter Niemandem stehen sollten." Zahlreich konnten sie indeß dort nicht sein; denn sie hatten noch keinen Begräbnißplatz, sondern schickten ihre Leichen nach Spandau, woselbst sich das in den Acten genannte Kiever = קבר, Begräbnißplatz der Juden, zwischen der Stadt und dem Hochgerichte befand, und wo sie für jede Leiche eine Abgabe an den dortigen Magistrat erlegen mußten. Zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts befanden sich die Juden in der Mark unter den bayerschen Markgrafen ziemlich wohl und breiteten sich aus, so daß sich die meisten Judengassen, Judenstraßen, Judenhöfe daselbst aus dieser Zeit herschreiben. Sie wurden für theure Judensteuer mit Schutz- und Freiheitsbriefen versehen. Besonders nennt der Markgraf Ludwig sie in allen Urkunden seine lieben Kammerknechte und Discreti viri = bescheidene weise Leute, welcher Titel nur den Magisträten zukam. Dies erregte zwar den Neid des Volkes, aber Ludwigs Ansehen schützte sie und er ertheilte ihnen an vielen Orten bedeutende Gerechtsame. Dafür brachten sie ihm beträchtliche Einkünfte, besonders auch da sie die Steuern pachteten und eintrieben. Allein das Jahr der Pest 1348 brachte eine allgemeine Judenverfolgung, weil man sie beschuldigte, daß sie die Pest hereinschleppten, so wie überhaupt die Jahre von 1348—1357 in Folge der grassirenden Pest, wie bekannt, von schrecklichen Jammer erfüllt sind, indem das Vorurtheil des Volkes, die Bosheit der Geistlichkeit und der Eigennutz der verschuldeten adeligen Herren sich zu der grausamsten Hetze und Mordlust gegen das arme Volk vereinigten.

Einige Jahre darauf — 1363 — finden wir abermals der Juden Berlins erwähnt, indem der Markgraf Ludwig der Römer und sein Bruder Otto dem Magistrat der Städte Berlin und Kölln a. d. Spree u. A. die Juden versetzen. Die Juden hatten indeß auch damals noch keinen Begräbnißplatz in Berlin, doch hatten sie, wie es scheint, in Spandau einen besondern, gaben der Spandauer Kämmerei eine Abgabe für ihr „Kiever" und noch 1439 machten sie mit dem Magistrat zu Spandau einen Kontract, wegen Erbauung und Besserung des Zaunes um ihren Kirchhof, und in der Spandauer Kämmerei-

Rechnung von 1446 heißt es: „Judaei de Berlin dederunt 1 Schock Gr. de cimeterio eorum.“ Aus den öftern Verschenkungen und Versetzungen kann man übrigens ersehen, daß die Stellung der Juden, wenn sie auch zufällig unter einer mildern Regierung, gesetzlich doch um nichts besser war, vielmehr waren sie mit Leib, Hab und Gut der Willkür des Landesherrn Preis gegeben; es machte sich ein Christ aus dem Todtschlag eines Juden kein Gewissen und er durfte auch keiner großen Strafe gewärtig sein. „Beinahe standen sie dem Wilde gleich, das man auch zu vermindern strebte,“ sagt ein bewährter Schriftsteller [1]). Bezeichnend für die äußerst precaire Stellung der Juden in dieser Zeit ist die Fassung der Instruction des Markgrafen Albrecht von Brandenburg vom J. 1462 für seine Abgeordneten an die Judenschaft im Reich, zur Einbringung der Steuern, Schatzungen und des goldenen Opferpfennigs, das ist des dritten Pfennigs ihres Vermögens, den jeder Jude und jede Jüdin bei einer Krönung eines römischen Königs an denselben entrichten oder sonst bei außerordentlichem Geldbedarf geben mußte. Es heißt u. A.: „Dann so ein yeder Romischer konig oder „kayser gekrönet wirdet, mag er den Juden allenthalben Im Reich all „Jr gut nemen, darzu Jr leben, vnd sie tötten bis auf ein anzal der „lutzel (wenig) sein soll, zü einer gedechtnus zu enthalten, des hat die „gemain Judischheit Im Reich Tewtscher Land freyheit behalten, das „sie sulcher beswerd halben mit dem dritten tail Jrs guts hinfür einem „yeglichen Kayser zu geben verpenet sind, damit Jr laib, leben und „ander Jr gut auf dasmal zu lösen“ u. s. w. In einer andern Instruction desselben für seine an den König von Böhmen abgeschickten Räthe, i. J. 1463, heißt es: „Aber es sey kundig Im Reich, So ein „Romischer konig wirdt erkorn . . . das er die Juden alle mag brennen „nach altem herkommen, oder gnad beweysen, den dritten pfennig Jrs „guts zu nemen, damit sie Jr leben Retten, hat die kayserliche wirde „die Judischait begnadt vnd vns beuolen (befohlen), den dritten pfennig „von Jn zu nemen und Jn das leben an seiner gnaden statt sichern „von der kayserlichen kronung wegen.“

Bei einer solchen Stellung im Staate und der damaligen erbärmlichen Rechtspflege war es auch nur möglich, daß unter dem sonst gerühmten Churfürsten Joachim I. die berüchtigte Grausamkeit zu Berlin und Kölln an der Spree i. J. 1510 stattfand. Ein Kirchendieb, Paul Fromm aus dem Havellande, hatte eine Monstranz ge-

1) Archivarius Spieß „Diplomat. Nebenstunden“ S. 127.

stohlen und die Juden, besonders einen aus Bernau, als theilhaftig und sonst der gröbsten Blasphemien beschuldigt. Man wußte durch Tortur und Martern ihnen die unsinnigsten und schrecklichsten Geständnisse zu entlocken, wo das beliebte Märchen vom Blutzapfen und Ermordung der Christenkinder nicht ausbleiben durfte, und der Jude von Bernau, der vorzüglich beschuldigte, wurde auf einem niedrigen Wagen halb nackend angeschmiedet durch die vornehmsten Straßen von Berlin und Kölln geführt, mit glühenden Zangen gerissen und endlich mit noch 35 Juden an einen Pfahl gebunden und verbrannt. Zwei, die die christliche Religion annahmen, wurden aus Gnade Tags darauf durch's Schwert hingerichtet. Daß aber der Bestrafung des wirklichen und Hauptverbrechers, Paul Fromm's, keine Erwähnung geschieht, beweist daß der ganze Hergang ein vom Judenhaß abgekarteter Mordanschlag en gros war[2]). Da nun der von der Geistlichkeit gestachelte und geleitete Judenhaß diese Gelegenheit wahrnahm, um die gräßliche Beschuldigung des Ankaufes von Christenkindern und deren Ermordung auf die Juden im Allgemeinen zu wälzen: so folgte hierauf die gänzliche Vertreibung der Juden aus der Mark, nachdem sie zuvor eine fürchterliche Urphede geschworen hatten. Dennoch aber müssen sich bald nachher wieder Juden in Berlin eingefunden haben; denn im Jahre 1551 beschweren sich Bürger und Stadträthe in Berlin über die Zunahme derselben. — Wenn aber die Juden nach solcher Behandlung dennoch wiederkommen, so ist der einfache Grund, daß sie anderswo nichts Besseres erwartete, daß aber in der Mark damals Handel und Finanzen vorzüglich blühten. Besonders aber war es Churfürst Joachim II., der wegen seiner kostbaren Hofhaltung, wegen seiner Reichsmarschallswürde, die viel Aufwand erheischte, so wie wegen seines Feldzuges in Ungarn wider die Türken viel Geld brauchte und daher aus finanziellen Rücksichten wieder Juden ins Land zog. Besonders wird ein Jude Michael erwähnt, — gemeinhin Michael Jude genannt — der in Berlin in der Klosterstraße ein Haus hatte, ein großes Vermögen besaß, eines fast fürstlichen Ansehens genoß, für einen unechten Grafen von Reizenstein galt und bei dem Churfürsten in großen Gnaden stand. Der Churfürst hatte mehrere vermögende Judenfamilien aufge-

2) König (Annalen der Juden) wundert sich auch über die Straflosigkeit des Paul Fromm, hätte aber nach Obigem die Lösung finden können. Jost, welcher in dem Juden aus Bernau den bestraften wirklichen Verbrecher bezeichnet, hätte schon aus den unsinnigen Dingen, die man ihn gestehen ließ, als: daß Blut aus der Hostie geflossen wäre, die Grundlosigkeit der Beschuldigung ersehen können.

nommen, welche ihm jährlich 400 Gulden und 3000 Mark Silber in die Münze zu Berlin und Stendal liefern mußten. Lippold, Sohn des Judal Chluchim, der mit seiner Familie von Prag nach Berlin gezogen war, gewann des Churfürsten Gunst dermaßen, daß er ihn zum Oberaufseher über alle Juden in der Mark Brandenburg und zu seinem Kammerdiener und Münzmeister ernannte. Er verwahrte des Churfürsten Kleinodien, hatte die Auszahlungen des Hofes über sich und war des Churfürsten Vertrauter. Die specielle Erzählung der ferneren Schicksale dieses Lippold, gegen den nach dem Tode Joachims die gräßlichsten Beschuldigungen erhoben wurden und der unter der Anklage, daß er ein schrecklicher Zauberer sei, martervoll (1573) hingerichtet wurde, kann hier übergangen werden. Hingegen ist zu erwähnen, daß auch die Juden Berlins in diese traurige Katastrophe, die sie übrigens durch ihren Neid und Haß gegen Lippold zum Theil herbeigeführt hatten, mit hineingerissen wurden. Noch im Jahre 1573 wurde ihnen anbefohlen Hab' und Gut zu verkaufen, Abzugsgeld zu bezahlen und das Land zu räumen. Bei dieser Gelegenheit, wird erzählt, plünderten eifrige Leute die in der Klosterstraße belegene Synagoge. Dies ist die erste Erwähnung einer Synagoge in Berlin. So wie die Juden, so mußte auch ihre Synagoge sich zuerst durch Schmerzensschrei in der Geschichte bemerklich machen.

Recensionen und Anzeigen.

Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung, aus jüdischen Quellen von Dr. Michael Sachs. Erstes Heft. Berlin, Veit und Comp. 1852. VIII und 188.

Wer die maßlose Willkür, die regel- und tactlose Erklärerei und die Schülerhaftigkeit kennt, mit welchen das talmudisch-midraschische Sprachgut nur zu oft behandelt wurde, wer das Bedürfniß nach festen philologischen Normen für dasselbe empfunden hat, wird diese „Beiträge" als eine erfreuliche Erscheinung begrüßen, welche geeignet ist, dem, wie der Hr. Verf. in der Vorrede es so richtig bezeichnet, „dilettantenhaften Spielen, das mit kindischer Lust an einer beliebigen Einzelheit sich weidet", ein Ende zu machen. In der That war von dem Hrn. Verf., der vertraut mit dem Gebiete der klassischen Philologie und der jüdischen Literatur ist, zu erwarten, daß er die vielfach verunstaltete talmudische Sprachforschung zu wissenschaftlicher Berechtigung bringen werde. Er

hat den Schlüssel zu vielen Räthseln und zum Verständniß vieler Dunkelheiten durch die Erklärung gefunden: Die griechischen und gräcisirten Spracherscheinungen in der genannten Literatur müssen vom Gesichtspunkt der byzantinischen Sprachwandlung angeschaut und beurtheilt werden. — Seitdem nämlich Rom aus seiner Wiege gerissen und an die Grenzscheide des Abend- und Morgenlandes versetzt wurde, um bald darauf selbst in ein morgen- und abendländisches Reich auseinander zu fallen, haben die beiden sogenannten klassischen Sprachen eine tief gehende Umwandlung erfahren. An dem Hofe zu Byzanz und im morgenländischen Reiche überhaupt wurde zwar das Griechische wieder officielle und Modesprache; aber es nahm eine so große Menge Latinismen zur Bezeichnung der Hofwürden, des Militär- und Gerichtswesens, die mit herübergebracht wurden, auf, daß es seinen Charakter halb einbüßte. Die Vulgärsprache, die κοινὴ καὶ δημώδης διάλεκτος, gegen welche sich Männer von Geschmack und Bildung lange gesträubt, nahm immer mehr überhand und überwucherte die klassisch reinen Sprachformen, seitdem ungebildete Emporkömmlinge und bildungsfeindliche Priester das byzantinische Reich beherrschten. Das Christenthum, dessen Bekenntnißschriften in dem vulgären Dialekt verfaßt sind, und das damals die Gemüther und Geister beherrschte, trug das Seinige zur Sprachverderbniß und Sprachverwilderung bei. Bald überschwemmten barbarische Völker, die sich an der Donau und dem Rheine angesammelt hatten, die römischen Grenzen und klopften an den Thoren von Alt- und Neu-Rom, nahmen zwar die einen die lateinische, die andern die griechische Sprache an, aber nur um beide noch mehr zu verderben, und radebrechten sie so sehr, daß die Göttersprache zu einem Jargon ausartete. Wie diese Naturvölker die leuchtenden Kunstgebilde der Sculptur und Architektur Hellas' und Latiums zerschlugen, um sich daraus eine bequeme Häuslichkeit einzurichten, so zertrümmerten sie die schönen Sprachgebilde, um sie ihrem rauhen Organ bequem und mundgerecht zu machen. Dieses vielfach verkümmerte und zerfetzte Sprachgemenge, worin Klassisches und Barbarisches, Morgenländisches und Abendländisches, Höfisches und Klösterliches bunt unter einander gemischt war, brachte das sogenannte byzantinische Idiom hervor, das bekanntlich nicht nur auf die Bildung des Neugriechischen, sondern auch auf die der romanischen und sogar der germanischen Sprachfamilien einen großen Einfluß ausgeübt hat.

Natürlich konnte die jüdische Literatur dieser Zeit diesem Einflusse nicht unzugänglich bleiben. Judäa, das Geburtsland der Midraschim, gehörte bis zu Omars Eroberung im 7. Jahrhundert zum byzantinischen

Reiche, wurde von seinen Beamteten geknechtet, von seinen Geistlichen verketzert, von seinem Steuerdruck ausgesogen. Die jüdische Literatur trägt daher, mehr noch als die syrische, tiefe Spuren dieser eigenthümlichen Sprachformation. Man wird nicht leicht ein Agadawerk durchlesen, ohne auf jeder Seite auf fremdsprachliche Elemente zu stoßen, aber in so verzwickter Form, daß der Leser oft zur Verzweiflung getrieben wird. Alle Vorarbeiten von Jechiel Romi bis auf unsere Zeit reichen nicht aus, um auch nur einen kleinen Theil dieses Sprachmaterials in seiner wahren Bedeutung und seinem Zusammenhange zu verstehen. Durch die „Beiträge" tritt dieses Studium in ein neues Stadium. Der Verf. gibt darin die Anleitung, wie bei der Erläuterung der schwerverständlichen midraschischen Wortformen und Phrasen zu Werke gegangen werden müsse, daß sie nämlich nur in ihrer historischen Situation erfaßt werden können, und gelangt dadurch zu überraschenden Resultaten. Er weist einerseits nach, wie gewaltig der Einfluß der, man kann nicht sagen griechischen, sondern gräcobarbaren Sprachgestaltung auf die jüdische Literatur gewesen, und andererseits, wie viele semitische Elemente in das byzantinische Griechisch eingedrungen sind, ohne daß sie als solche erkannt worden wären. Diese zwiefache Aufgabe, welche er sich gestellt, hat er vollständig gelöst, und es ist ihm auch bereits in außerjüdischen Kreisen die verdiente Anerkennung in reichem Maße zu Theil geworden.

Im Interesse derjenigen Leser der „Monatsschrift", welche nicht im Besitz der Beiträge sind, wird sich Ref. der schweren Aufgabe unterziehen, eine Auswahl dieser „Beiträge" zu geben, und daran einige Bemerkungen zu knüpfen, theils um die Resultate von einer andern Seite zu bestätigen, theils um das minder Begründete einer Erörterung zu unterwerfen.

Nachdem der Hr. Verf. in der Einleitung die Grenzen der Untersuchung abgesteckt, berichtigt er in Abtheilung I. durch zahlreiche Beispiele die Ansicht Zunzens, als wenn „die aramäische Volkssprache (der Juden), der das Griechische in mancherlei Substantiven sein Siegel aufgedrückt, keine Berührung griechischer Zeitwörter zugelassen" hätte. Als griechische und gräcisirte Zeitwörter werden aufgeführt: מקרצפין crispare, das Haar kräuseln, auch von Thieren gebraucht; מקרדין von carduus, Kardendistel, Weberdistel, striegeln, worauf Ref. im Orient 1845. Literaturbl. S. 31. aufmerksam gemacht hat. Ferner המרה und מַרה von ὁμηρεῖν, zum Pfand einsetzen, wetten; קפש treffend von capessere, gewaltsam nehmen, in einer Stelle (Chalah. II. s.): מעשה

זר זקו וקפשה[1]); ferner פרף, פורפת von πόρπη Spange; פַּקס von πέκος oder πέξις, Filz ansetzen, von Kürbißfrüchten gebraucht; הפים und das Nomen actionis פיום von πεῖσις (nicht direct von πείθω), bereden, begütigen; מפרנין von φέρνη, Mitgift geben, in der Stelle (Genesis Rabba c. 60): לא היו מפרנין אלא בפה. Hingegen scheint es gewagt, פַּרנם (das auch im Syrischen in denselben Bedeutungen vorkommt), von πρόνοος, προνεῖν, besorgen, versorgen abzuleiten. Weiter unten (S. 100. Note) giebt der Verf. einen Nachtrag zu der Sammlung von Verba aus griechischen Stämmen: זמא im Itpael gebraucht, מזרמין von ζεμία, Strafgelder auflegen, קמר von καμαρεύειν wölben, קנס von census, κῆνσος (nach Matthaeus 22. 17. Kopfgeld, syr. כסף רישא), in Geldstrafe nehmen. Hingegen scheint לַפת von לפת, לפתן semitisch zu sein, indem λάπαδον selbst wohl nicht ursprünglich griechisch ist, da es im Syrischen und Arabischen ebenfalls vorkommt; eben so zweifelhaft ist, ob גלג, im Syrischen aufheben, aufdecken, offenbaren, von ἐκλέγειν herzuleiten sei (da Grundbedeutung doch nur auswählen ist), oder אִקְלִיר von קלידא κλείς, κλεῖδα abzuleiten, da es in der citirten Stelle (Chulin 93 k.) verschlungen bedeutet, etwa wie das Syrische קולרא in der zweiten Bedeutung Band. Zu diesen kann man noch hinzufügen: קלם rühmen, von

---

1) Indem der Unterzeichnete ebenfalls der obigen Schrift seine Anerkennung zollt, fügt er hier manche Bemerkung an, die sich ihm beim Durchlesen aufdrang. — Der Hr. Verf. gibt S. 4 keinen Grund an, warum קרד nicht für eine Nebenform von גרד, wie es auch R. L. Heller zu Beza 2, 8 erklärt, zu nehmen sei. Eine solche Verwechselung findet sich mitunter, so קצוצרה und גוזטרא vgl. Aruch h. v. und Vorstudien S. 104. 105, wo auch ג und כ, vgl. auch Ramban Genesis 41, 47. Von der andern Seite ist, selbst zugegeben, daß sich griechische Verba eingebürgert, von lateinischen dieses um so weniger anzunehmen, als in den morgenländischen Provinzen das Lateinische nicht im Gebrauche war. — מקרצפין ist ebenfalls nicht von crispare zu nehmen, sondern hat קצף mit dem im Aram. häufig eingeschalteten ר, zur Wurzel: schäumen, davon „in die Höhe treiben, kämmen." — Sehr unwahrscheinlich ist וקפשה von capessere (der Herr Verf. selbst sagt nur „vielleicht") herzuleiten: warum würde dieser Ausdruck für einen sich so vielfach wiederholenden Begriff nur einmal vorkommen? Das aus einer fremden Sprache in die Mischna ff. aufgenommene Wort muß im Munde des Volkes gelebt haben, und ging von da in die Literatur über: war capessere ein gewöhnlicher Ausdruck für gewaltsames Wegnehmen, warum nur einmal — in diesem Mischna — und sonst nirgends? — Neben dem כבש, das Maimonides gibt, dürfte vielleicht noch zu berücksichtigen sein במרה כפושה Jebamot 107, nach Raschi's Erklärung das. „niederdrücken", daher „unterschlagen", also קפשה für כפשה. F.

καλός, welches Buxtorf mit dem echtsemitischen קלס von קָלַס, obwohl es die entgegengesetzte Bedeutung hat, zusammengeworfen hat; ferner בסס בָּסַס von βάσις, gründen, befestigen: מי בִּסֵס את העולם (M. Ruth Anfangs). Man könnte gegen alle diese Beispiele einwenden, daß sie größtentheils Denominativa sind; darum sollen hier einige echte Verba sogar mit der griechischen Verbalform angeführt werden, damit das Resultat als ausgemacht angesehen werden könne, daß Verba nicht minder wie Nomina Aufnahme gefunden haben. Der Imperativ des Aoristo I. kommt von Pesikta c. 31. S. 59. a. אפנתיסון = ἀπάντησον in der Phrase אפנתיסון לה קדמה ה׳ קדמה פניו und bedeutet hier „komme ihm entgegen" (vom Verf. bei einer anderen Gelegenheit citirt. S. 26). Die vollständige Aoristform hat ferner eine Stelle Jerus. Ketubot VII. End. u. Gen. Rabba c. 41. טלמסן = ἐτόλμησαν. Das Ganze lautet: וינגע ה׳ את פרעה - ואת ביתו אמר ר׳ ברכיה על דלטמסן למגע בסמה דמטרונא „weil sie sich unterfingen, den Leib der Matrone (Sara) zu berühren." סמה ist augenscheinlich σῶμα in B. R. aber verrumpirt מסאנה, was die Erklärer verzweifeln machte. Die Aoristform kommt endlich in der ganz griechischen Phrase vor: ראה את הגשמים יורדין ואמר קירי פילי בריכסון (אבריכמון בריקון) הרי זה שבועת שוא, Κύριε, πολὺ βρέξον, Herr, lass' viel regnen! (Der Hr. Verf. gibt dieselbe durch Κυριε πολλὴ βροχή wieder [S. 109]; allein außerdem daß hierbei zu viel emendirt werden müßte, gibt es nicht den erforderlichen Sinn. Wenn es eine vergebliche Anrufung des Gottesnamens sein soll, so muß der Satz imperativisch gefaßt werden). Daß man in der Vulgärsprache βρέχειν anstatt ὕειν gesagt hat, ergibt sich also auch aus dieser Stelle. (Vergl. Lobeck zu Phrynichie epitome S. 291 [2]). — Ein griechisches Verbum

---

2) Dem Hrn. Rec. ist hier nicht beizustimmen; wo liegt in dem Ausruf: „Herr, läss' viel regnen!" eine שבועת שוא? Etwa weil das Wort „Herr" überflüssig gesprochen war? aber dieses ist wie bekannt keineswegs eine שבועת שוא! — Der Sinn dieser Stelle ist: „Bei Gott! ein großer Regen." (über ein fehlendes νή und einen unrichtigen Casus ist an solchen Stellen wohl nicht zu rechten): lies't man nun mit Herrn S. πολλὴ βροχή, oder πολλά ἔβρεξεν, „es regnete viel", so ist hier eine שבועת שוא, gerade wie das j. T. das vorhergehende נשבע על תרין תרין. — Welche Bedeutung aber angenommen wird, so ist weder das was der Herr Verf. noch was der Herr Rec. meint aus dieser Stelle abzuleiten. Hier ist es nicht die eigentliche Sprache des Autors, sondern er führt einen Spruch an, dessen man sich in der Vulgärsprache bediente und der שבועת שוא ist. Wenn R. Hai sagt: La Allah ill Allah ist ein Schwur, so wird doch Niemand hieraus folgern, daß er in seinen hebr. Werken in „arab. Worten redet"! Er führt einen Schwur des arabisch

scheint endlich durch in פוּלת (Pesikta c. 14. S. 24). Als Zeichen, daß die Kuh ein Joch getragen hat, wird angegeben שהיא פוזלת ומסתכלת-בעול, das von ψήλειν den Kopf erheben bedeutet, worin die byzantinische Form ψηλὸς für ὑψηλος zu erkennen ist. Sogar das lateinische Zeitwort feriari hat Eingang gefunden, wahrscheinlich durch das Medium des Byzantinischen, welches auch αἱ φέριοι kennt. Als R. Chanina einst von Sepphoris nach Tiberias kam, fand er alle Einwohner der Stadt von ihrer Arbeit feiern: חמי כל עלמא פריי (J. Baba mezia II. Ende, wo das Wort mehrere Male vorkommt). Diese Beispiele werden wohl genügen, um den Gebrauch griechischer und gräcisirter Zeitwörter bei den palästinischen Juden außer Zweifel zu setzen.

Ehe der Hr. Verf. darauf eingeht, das fremde oder dem Fremden nachgebildete Sprachmaterial der talmudischen Literatur zu erörtern, unterscheidet er mit Recht zwei Perioden. In der ersten Periode werden griechische Wörter nur gelegentlich zum Ersatz der einheimischen Benennungen gebraucht, so in der Mischnah, der Tosifta, den älteren Beraitas und Midraschim. In der zweiten hingegen entsteht eine wahre Sprachmengerei, „wo die Fremdlinge bereits so einheimisch sind, daß sie ohne Noth und Grund eben nur durch Geläufigkeit und Gewöhnung dem Redenden gleichsam von selbst in den Mund kommen. Der sprachbildende Trieb verwendet diese neuen Zuflüsse und bildet sie um, als wären es hebräische oder aram. Stämme" (S. 7). In diese Periode fallen der Talmud Jeruschalmi und die mittlern Midraschim. Wie sehr nöthig wäre es daher, wenn sämmtliche exotische Sprachelemente der talmudischen Literatur vollständig gesammelt würden, mit Angabe des Fundortes und des Gebrauches, damit endlich ein Ueberblick über den zunehmenden Einfluß des Fremden gewonnen werde! — Wir heben aus Abschnitt I noch die Erklärung von zwei unverstandenen Wörtern hervor. בריון plur. בריוני erklärt der Hr. Verf. (mit der auch im Byzantinischen häufig vorkommenden Verwechselung der Liquiden) durch βαλλίωνες, eigentlich Wasserträger und Handlanger für lüderliche Frauenzimmer (Salmasius ad Vopiscum), dann übertragen in die

---

redenden Volkes an, und ebenso war obiges קירי eine שבועת שוא des griechisch redenden Volkes. — Auch die anderen Beweise des Herrn Rec. sind nicht durchgehend schlagend. So ist bei der aus j. Ketubot VII angeführten Stelle auffallend, warum hier das hebr. למגע eingemengt ist, da doch sonst alles griechisch? Man erkennt hier eine sprüchwörterliche Redeweise.

F.

Bedeutung Taugenichtse[3]). — Ferner קוריוסים durch die im römischen Reiche angestellten (κυρίοσσοι), welche die Aufsicht über die Städte — ἐπιμελούμενοι τὴν πόλιν-φροντισταὶ τοῦ δρόμου (Dufresne Glossarium med. et inf. Graecitatis), und dem Kaiser Alles zu hinterbringen hatten; es waren öffentlich angestellte Polizeispione. Vortrefflich ist hierdurch die Stelle Pesikta (c. 3.) erklärt.

(Fortsetzung folgt.)

Wissenschaftliche Aufsätze.

Genealogisches und Chronologisches

in Betreff der Patriarchen aus dem Hillel'schen Hause bis auf R. Jehuda ha-Nassi, den Redacteur der Mischna.

Das mehrfach erwähnte Fragment: הלל ושמעון וכל (Sabb. 15 a.), bildet hier die Grundlage; wir erfahren daraus, daß der Ahnherr der betreffenden Patriarchen hundert Jahre vor der Zerstörung des Tempels durch Titus, oder dreißig Jahre vor der übl. Zr. zum Patriarchat gelangt sei. Erst durch diese Grundlage wird die anderweitige Angabe von der Dauer dieses Patriarchats rc. chronologisch brauchbar. Ehe wir jedoch weiter gehen, müssen wir zuvörderst die Tragweite des erwähnten Fragments, namentlich in chronologischer Beziehung, näher in's Auge fassen.

Das hundertste Jahr vor der Zerstörung des Tempels durch Titus war das vierte Regierungsjahr Herodes I. Hat nun Hillel um diese Zeit den Patriarchenstuhl bestiegen, so müssen Schemaja und Abtaljon bereits einige Jahre früher den Schauplatz dieser Welt verlassen haben, da nach Pesach. 66 a. zwischen der Amtswirksamkeit der genannten Lehrer und dem Patriarchat Hillel's das Interregnum

---

4) Der Herr Verf. hätte nachweisen mögen, ob dieses Wort ursprünglich im paläst. oder im babyl. T. vorkommt. Der babyl. T. hat nichts mit dem Griechischen gemein: in den Gegenden wo er entstand, übte dieses keinen Einfluß. — Es ist aber auch בריוני ohne zu dem βαλλίωνες die Zuflucht zu nehmen einfach zu erklären: das aramäische ברא „außen, draußen" drückt in mancher Zusammensetzung Schimpfliches aus, so נפקת ברא. Daher בריוני „Leute die draußen sind" etwa wie das deutsche „Gassenjungen", mit welchem man auch Menschen von niedern Sitten ff. bezeichnet.

Ein kleines Versehen ist daß. S. 7 למניסטר und erklärt S. 8 durch Minister; es heißt למגיסטר.

der בני בתירה stattfand. Diese Annahmen stehen aber nicht bloß mit einschlagenden Berichten des Josephus, sondern sogar mit anderweitigen bezüglichen Angaben des Talmud selbst in Widerspruch. Wenden wir uns zu Josephus', so tritt uns zunächst die vielfach erörterte, aber noch immer nicht befriedigend gelöste Frage entgegen: Wen denn Josephus unter dem von ihm mehrmals erwähnten Gelehrtenpaar Pollion und Sameas meine, ob Schemaja und Abtaljon oder Hillel und Schammai. Arch. 15, 1, berichtet Jos., daß Herodes nach seiner Thronbesteigung den Parusch Pollion und dessen Schüler Sameas in großen Ehren gehalten habe, weil sie — als er Jerusalem belagerte — zur Uebergabe der Stadt gerathen. Ferner heißt es ib. 15, 10, 14, daß Herodes im J. seiner Regierung von den hervorragenden Persönlichkeiten im Volke einen Unterthanen-Eid verlangt und auch den Parusch Pollion, Sameas und deren Anhang zur Eidesleistung aufgefordert habe, was diese jedoch entschieden verweigert hätten. Daß in beiden Stellen ein und dieselben Personen gemeint sein, unterliegt keinem Zweifel. Josephus kann hier aber weder einer Unkenntniß, noch einer Parteilichkeit beschuldigt werden. Nicht der Unkenntniß, weil zu seiner Zeit die Quellen in Betreff des Herodes und der mit ihm in Berührung gekommenen Personen überaus reichlich flossen. Schon das ihm vorgelegene Geschichtswerk des Nicolaus Damascenus war hinreichend, ihn vor dergleichen Irrthümern zu bewahren; nicht der Parteilichkeit, weil nicht abzusehen ist, was der fragliche Gegenstand mit seinem Partei-Interesse zu schaffen habe. Und gesetzt, Jos. habe ihn zu seinem Partei-Zweck ausbeuten wollen, so wäre es ja solchem viel entsprechender gewesen, den Anherrn seines politischen Gegners רש"בג I. zu beschuldigen, daß er einem von den Römern eingesetzten Könige rebellisch den Eid der Treue verweigert habe. Was konnte es ihm frommen, dies von den ihm völlig gleichgültigen Schemaja und Abtaljon zu behaupten, wenn nicht historische Treue ihn hier geleitet.[1]) Ist aber Joseph in der fraglichen Beziehung weder eines Irrthums noch einer Parteilichkeit zu zeihen, — so ist da nur ein „entweder oder" zulässig: entweder man nimmt an, daß הלל und שמאי es waren, die nach Arch. 15, 1, 1 zur Uebergabe der Stadt gerathen, oder man

---

1) Ueberhaupt darf man gegen Josephus, namentlich in Fällen, wo er sich bloß auf nackte Mittheilung von Thatsachen beschränkt, ohne sich über dieselben pragmatisch zu verbreiten, — mit dem Vorwurf der Parteilichkeit nicht allzufreigebig sein. —

gibt zu, daß Schemaja und Abtaljon es gewesen seien, die nach ib. 15, 10, 4 den Unterthanen-Eid verweigert haben פלגינן דיבורי' geht hier durchaus nicht an. —

Allein beiden Annahmen stehen nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegen. Nach Joseph. 14, 9, 4 war Sameas bereits unter Hyrkan im Synhedrium thätig, wollte man unter Sameas שמאי verstehen, so entstände die Frage: wie konnten die בני בתירה in Betreff der Darbringung des Pesach-Opfers am Sabbat rathlos sein (Pesach. 66 a.), da bereits seit Jahren ein Mann wie שמאי im Synhedrium saß? — ja, wie konnten sie dann überhaupt an die Spitze der religiösen Angelegenheiten gelangen? — Daß aber שמאי vor seiner Erhebung zum א"בד (was jedenfalls nicht vor 29 ante geschehen sein kann, da ja מנחם einige Zeit neben הלל Ab-bet-din war, und Letzterer erst im Jahre 30 a. zum Patriarchat gelangte) nicht im Synhedrium saß, beweist schon der Ausdruck der Mischna (Chag. 16 a.) נכנס שמאי, worunter ebensowenig bloß שמאי's Eintritt in das Amt eines א"בד zu verstehen ist,[2]) als unter יצא מנחם (ib.) bloß מנחם's Austritt aus dem erwähnten Amte verstanden werden kann, indem Chag. l. c. ausdrücklich gemeldet wird, daß מנחם bei dem Niederlegen seines Amtes aus dem Synhedrium überhaupt ausgeschieden sei. — Anderer Schwierigkeiten zu geschweigen, die der Identificirung des Joseph'schen Pollion mit dem talmudischen Hillel entgegenstehen. —[3])

2) נכנס ··· ושמש תחתיו (Joma 47 a.) heißt nicht: „er trat in das Amt des Hohenpriesters'" — sondern: „er ging hinein in das Allerheiligste" ꝛc. —

3) Durch die Bemerkung des Herrn Dr. Grätz in seinem an geistreichen Pointen reichen Aufsatz im v. J. Heft 3, S. 119, daß nämlich Hillel vor seiner Erwählung zum נשיא schwerlich sich in den Streit zwischen Herodes und dem Volke gemischt, und falls er zur Uebergabe der Stadt gerathen, schwerlich Gehör gefunden hätte, — ist von Gewicht. Weniger einverstanden aber kann ich mich mit der Hervorziehung des Joma 71 b. erzählten Vorfalls zwischen שמעיה ואבטליון und einem Hohenpriester erklären. Dieser scheint nicht makkabäischer Abstammung gewesen zu sein, eher wäre an חננאל zu denken (Ant. 15, 2, 4; meine Abhandl. Hillel, der ältere, L. Bl. d. Or. 1849. No. 10, S. 233). Abtalion's Abneigung gegen Antigonus ist genugsam motivirt durch den Umstand, daß Letzterer dem Sadducäismus ergeben war. Daraus erklärt sich auch, warum Josephus bei Pollion stets dessen religiöser Richtung erwähnt, so Antiq. XV, 1, 1: Πολλων ὁ φαρισαῖος; ib. 10, 4: Πολλωνα τὸν φαρασαῖον (Bei Sameas war dies nicht nöthig, da Joseph. von diesem bereits gemeldet, daß

Auf nicht mindere Schwierigkeiten stößt man aber, wenn man Pollion und Sameas mit Schemaja und Abtaljon identificirt; denn da nach Sabb. 15 a. Hillel bereits im 4. Regierungsjahre des Herodes zum נשיא erhoben wurde, so können Schemaja und Abtaljon im 17. Regierungsjahre des Herodes nicht mehr gelebt haben.[4])

(Fortsetzung folgt.)

Miscellen.

Die Juden in Jemen.*)

Die Jewisch Intelligence v. Nov. enthält eine interessante Mittheilung über die Juden in Jemen. Von diesen, „heißt es," haben wir neulich folgende Nachricht erhalten. Die Zahl der Juden in Jemen beläuft sich von 30,000 bis 35,000 Seelen; von diesen wohnen gegen 200 in Aden; in Sana, welches sie für Usal der Schrift halten (1. Buch M. 10, 27. אוזל) wohnen gegen 10,000; in Sada 1000; in Damara, dem הדורם (ib.) der Bibel (das.) 1000; in Hadan-esch-Scham דקלה (das.) 200; in der Wüste Beda 2000; die übrigen wohnen in den kleinen Städten und in Dörfern zerstreut.

Da Ha-dan-esch-Scham von dem Iman zu Sana unabhängig ist, so befinden sich die Juden dort verhältnißmäßig wohl. Sie leben mit ihren mahomedanischen Nachbarn auf gutem Fuße, stehen ihnen bei in ihren Kriegen, und werden daher auch von den Mahomedanern

---

er ein Schüler Pollion's gewesen: Πολλίων… καὶ Σαμέας ὁ τούτου μαθητής — Ant. 15 ib.). Möglich auch, daß der schlaue Idumäer den Peruschin in der belagerten Stadt vorgespiegelt hatte, er verfechte nur die Rechte Hyrkan's. Daß er bereits bei seiner Anwesenheit in Rom sich von Antonius die Krone Judäa's erhandelt habe, konnte man damals schwerlich schon in Jerusalem gewußt haben. —

4) Auf dieses Dilemma habe ich bereits in meiner erwähnten Abhandl. ib. S. 230 aufmerksam gemacht.

*) Das Küstenland von Hedschas bis zum Meerbusen von Aden, einer der fruchtbarsten Theile Arabiens.

gegen Gewaltthätigkeiten von Fanatikern und Räubern beschützt. Mit Ausnahme einiger Handwerker sind sie Landbebauer und haben ihre eigenen Felder und Gärten. Aber sie sind sehr unwissend und keine strenge Juden, denn sie legen ihre Waffen, als Pistolen und Schwerter, selbst am Sabbat nicht ab.

Die Juden in der Wüste Beda wohnen gleich den Beduinen in Zelten, und wie sie beinahe völlig unabhängig. Sie haben ihren Scheikh oder Anführer, von welchem sie regiert werden, und ziehen oft mit benachbarten herumwandernden Stämmen in den Krieg. Auch sie sind sehr unwissend, und in ihren Sitten und Gewohnheiten in hohem Maße ihren Nachbarn gleich.

Die Juden unter der Gerichtsbarkeit des Imam von Sana werden auf die grausamste Weise unterdrückt. Kein Jude darf gute oder selbst reine Kleider tragen, und wären sie auch von dem billigsten Stoffe, aus Furcht man könnte argwohnen, daß er reich sei. Findet man daß ein Jude mehr als sieben Thaler in seinem Vermögen hat, so wird ihm Alles was er hat, weggenommen. Ihr Anzug besteht aus einem groben Hemde, und einem langen ארבע כנפות, und einige tragen nur das letztere, das sie niemals waschen. Sie dürfen auf keinem Pferde oder Maulthiere reiten, in Gegenwart eines Muselmannes nicht einmal auf einem Esel. Daher dürfen sie in der Stadt keinen Esel besteigen und wenn sie auf der Reise sind, so müssen sie sogleich absteigen, sobald sie einem Mahomedaner begegnen, sie dürfen ihm auch nicht zu seiner Rechten ausweichen. Man sagt, daß als der Imam vergangenes Jahr kein Geld hatte; seine Soldaten zu bezahlen, diesen die Erlaubniß gab, die Juden zu plündern und sich so bezahlt zu machen. Da nur sehr wenige von den Soldaten so viel Verstand hatten, die Bücher der Juden ganz zu erhalten und sie dann an ihre Eigenthümer wieder zu verkaufen, so wurden sie fast alle vernichtet. Aus diesem Grunde ist vor Kurzem ein großes Verlangen nach Bibeln unter ihnen entstanden.

Von den Juden zu Sana sagt man, daß sie im Allgemeinen sehr streng sind und unter sich sehr gelehrte Männer haben. Ihr Lieblingsbuch nächst der Bibel (wenn nicht gleich der Bibel) ist der Sohar. Sie sind größtentheils Handwerker, als: Zimmerleute, Maurer, Grobschmiede u. s. w. und nur wenige von ihnen sind auch Geldwechsler im Kleinen, aber diese sind stets in Gefahr beraubt und verrathen zu werden. Daher haben sie die Gewohnheit eine geringe Summe von

einem Mahomedaner zu borgen, gleichviel, ob sie dieselbe nöthig haben oder nicht, welcher dann einen Theil des Profits erhält und sie beschützt. Die Wohlfeilheit der Lebensbedürfnisse scheint der Grund zu sein, welcher die Juden veranlaßt, in diesem ungastfreundlichem Lande zu bleiben." M. Schwarzauer.

Preisfrage.

Die zweite im 1. Jahrg. dieser Monatsschrift angekündigte Preisfrage:

„Lebensbeschreibung von Abraham Ibn Esra, Schilderung des Lebens und der Schicksale dieses großen Mannes, nebst Angabe aller Daten, die über das Leben und Wirken dieses geistreichen Mannes ein klares Licht verbreiten. — Analyse, so weit dieses thunlich, seiner exegetischen, grammatischen, philosophischen kabbalistischen, poetischen, astronomischen und medicinischen Werke"

kommt dieses Jahr zur Beantwortung. Die Herren Preisbewerber werden hierauf mit dem Bemerken aufmerksam gemacht, daß die Bearbeitungen bis Ende September d. J. an den Unterzeichneten einzusenden sind.

Dresden, den 1. Januar 1854.

Dr. Z. Frankel.

Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen.

IV.

Rabbi Akiba ben Joseph*)

Wir wagen es, das Bild dieses großen Mannes einer großen Zeit darzustellen, deren Heroismus so wohl in kühnen Thaten als im treuen ausdauernden Dulden um Nationalität und heiligen Glauben gleich bewundernswerth und erhebend ist. Indem wir nun diesen Mann, die Seele seiner Zeit- und Glaubensgenossen und die Säule des aus den Trümmern der zerschellten Nationalität sich erhebenden Neubaues des traditionellen Judenthumes, zu schildern unternehmen, bescheiden wir uns gern im Voraus, daß unser Porträt weit hinter dem Originale zurückbleiben wird: sind aber der Ueberzeugung, daß auch der nur entfernt ähnliche Schattenriß seines großen Ideen-Lebens in unserer an thatkräftigen und aufopferungsfähigen Idealen so armen Zeit noch ein leuchtendes, begeisterndes Bild bieten dürfte. Selten vereinigen sich, wie in R. Akiba, jene großen Eigenschaften in so hoher Potenz miteinander, die sonst einander auszuschließen pflegen. Bei einem eminenten Geiste, der alles einmal Erfaßte bis auf die äußerste Consequenz verfolgt und bis auf die kleinsten Details in der Forschung eingeht, verlor er sich doch nicht ins Kleinliche und umfaßte das große Ganze des Religionsgebäudes mit einem philosophischen Blicke und das Gesetz mit einer systematischen Ordnung und Gliederung; mit einer fast schwärmerischen Versenkung in die Tiefe des Gemüthes verband er eine rastlose Thatkraft und praktische Wirksamkeit für Glauben und Glau-

*) Mehrere Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen sind vom Herrn Verf. in den früheren Jahrgängen gegeben worden. D. Red.

bensgenossen; mit einer haarspaltenden Dialetik, Frische und Wärme; mit einer strengen Consequenz gegen sich selbst, friedliebende Biegsamkeit im Umgange mit seinen Genossen und Schülern: kurz er war im vollen Sinne des Wortes ein Charakter. Doch wir wollen der Ordnung nicht vorgreifen und von vorn beginnen.

R. Akiba, angeblich heidnischen Ursprungs, war talmudischen Berichten nach, in seiner Jugend ein Hirt des reichen Kalba Sebua, der mit seinen Vorräthen Jerusalem während der Belagerung der Römer viele Jahre vor Mangel zu schützen sich anheischig machte. Er war damals aller Wissenschaft baar, und wie er später von sich aussagte, ein grimmiger Feind der Rabbinen, so daß er sich wünschte in die Lage zu kommen, solche aufs Empfindlichste verletzen zu können.[1]) Allein die Liebe zu Rachel, der Tochter des Kalba Sebua, wirkte veredelnd auf ihn, indem nämlich diese edle Jungfrau seine Liebe erwiderte, stellte sie ihm die Bedingung, daß er sich dem Stande der Gesetzeslehrer widme und zu diesem Ende sich zu großen Lehrern begebe. Von dieser Selbstverläugnung der Jungfrau die sich seinetwillen dem Zorne ihres Vaters auszusetzen bereit war, bewogen, entschloß sich R. Akiba noch in seinem Mannesalter (nach der Sage soll er schon vierzig Jahre gezählt haben), die ersten Elemente der jüdischen Gelehrsamkeit bei Nachum aus Gimso zu erlernen und demselben in der Folge viele Jahre als Schüler anzugehören. Seine treue Rachel, die sich heimlich mit ihm verehelicht hatte, und deshalb von ihrem erzürnten Vater verstoßen, dem Elende und der Armuth preisgegeben war, ermuthigte den wackern Mann in seinem Streben und verkaufte selbst ihre Haarflechten um ihm seine nöthigen Lebensbedürfnisse zu verschaffen. Außer Nachum hörte er auch viele Jahre den großen Elieser ben Hyrkan; und nach vielen Jahren mit einer großen Anzahl von Schülern zurückgekehrt, soll er seine in großer Dürftigkeit lebende treue Gattin belauscht haben, der von einem Manne höhnend die Frage ge-

---

1) Dieser Haß der Idioten gegen die Rabbinen ist leicht erklärlich, wenn man erwägt, daß Letztere, wegen der Gesetze der Verzehndung und der levitischen Reinheit, die von den Idioten nicht beobachtet wurden, mit diesen weder speisen noch sie berühren durften und also den Umgang mit ihnen meiden mußten.

stellt wurde, wie lange sie noch in diesem dürftigen Witwenstande verharren wolle? Und da diese antwortete: „Wenn es auf mich ankäme möchte er noch einmal so lange fern bleiben, um seinen Wissensdurst zu stillen", so habe ihn dies zu fernerer Verfolgung seiner Studien aufgemuntert. So hat hier die Liebe, weil sie edler Natur war und zu entsagen verstand, ihren Gegenstand veredelt und aus einem Feinde der Rabbinen den später hochgefeierten, größten Rabbi gebildet. Als nun endlich R. Akiba mit einer doppelt großen Zahl von Schülern als berühmter Lehrer heimkehrte, lieh sich seine verarmte Gattin von einer Nachberin ein Kleid, um ihm entgegen zu gehen. Als sie ihn sah eilte sie auf ihn zu und wollte seine Knie umfassen, und da sie die Schüler hindern wollten, so sagte R. Akiba gerührt; „O laßt sie, denn was ihr seid und was ich bin verdanken wir nur ihr." Kalba Sebua aber, erfreut und stolz einen solchen Mann seinen Schwiegersohn nennen zu dürfen, gab nun gern seine Einwilligung und belohnte seiner Tochter heldenmüthige Ausdauer mit großem Reichthum. R. Akiba aber hatte weise seine beiden vorzüglichen Lehrer benutzt, die sich, jeder in eigenthümlicher Weise, auszeichneten. R. Elieser war der Mann des reichsten Wissens und wurde von seinem Lehrer mit einer verkalkten Cisterne verglichen, die keinen Tropfen verliere, so wie er sich von selbst sagte, daß er von dem Wissensschatze seiner Lehrer Nichts zurückgelassen habe, was er nicht aufgenommen hätte. Von ihm konnte R. Akiba reiches Material entnehmen und sich mit einem Fonds bereichern, der vor dem Verfall in leeres Verstandesspiel und Hypothesensucht schützt. Nachum aus Gimso dagegen war der Mann des Scharfsinnes, der jede Partikel (wie רק und את) zu deuten wußte und die überkommene Lehre durch Beweise aus der Schrift zu stützen und dadurch zu erhalten suchte;[2]) daher man auch von R. Akiba der Beides in sich aufnahm und Nachum's Methode zu erweitern und zu festigen verstand, hyperbolisch sagte, er sei ein „Sinai" d. h. ein Schatz von Religionswissenschaft „und könne Berge entrücken" d. h. er sei gewaltig in der Dialektik Schwierigkeiten zu heben. Nicht minder war er ein Schüler des freimüthigen und verstandesscharfen R. Josua ben Cha-

---

2) Vergl. Grätz, Gesch. d. Jud. IV. Th. S. 61. u. s. w.

nania, des geraden Gegensatzes von R. Eliefer, indem Jener Gründe verlangte, wo dieser mit Autorität beweisen wollte. So bildete der starke Geist R. Akiba's sich durch die verschiedenen Vorbilder die er hatte selbstständig aus, von Allen lernend und Keinem nachbetend, und bald sehen wir ihn neben dem Patriarchen R. Gamaliel zu Jamnia, seinen Lehrern R. Josua und R. Eliefer, als jüngern ebenbürtigen Genossen, wiewohl das Verhältniß des Schülers zum Lehrer von ihm nie aus den Augen gesetzt wird. Auch R. Tarphon, sein älterer Genosse ehrte ihn hoch und der greise R. Dosa ben Hyrkanus zeichnete ihn (Jebamot 16) mit den Worten aus: Bist Du der Akiba dessen Name weit und breit berühmt ist? und dessen Bruder fügte hinzu: Wohl Dir Akiba, daß Du einen Namen erlangt hast, und bist doch nicht zu den vornehmsten gezählt. Worauf R. Akiba erwiderte: Auch nicht zu den geringern. — Indessen vergrößerte sich seine Schule immer mehr, anfangs zu Lydda dann zu Berak und da er als Mann von großem Ruf, als hochangesehener Lehrer nun auch in sehr günstigen Vermögensumständen dastand, gedachte er dankbar seiner Gattin und was er ihr in ihren dürftigen Umständen versprach. Sie sollen nämlich in ihrer Armuth mitten im Winter auf Stroh gelegen und R. Akiba in Rührung über seine Gattin ausgerufen haben: „Hätte ich es, ich wollte Dir als Zierath die Stadt Jerusalem in Gold gefaßt geben"[3]). Da sei ein armer Mann gekommen, und habe geklagt, daß sein Weib danieder gekommen und nicht einmal Stroh zum Lager habe, worauf sie in Erwägung, daß Jener noch ärmer sei als sie, ihr bischen Stroh mit ihm theilten. Nun schenkte R. Akiba wirklich jene versprochene Zierath. Und als darauf R. Gamaliels Frau mit Hinweisung auf R. Akiba ein gleiches von ihrem Gatten verlangte, erwiderte ihr dieser: Nur ein Weib, das wie dieses so viel Treue in seiner Dürftigkeit bewies, hat einen Anspruch auf solchen Dank.

Was nun R. Akiba's Lehrweise besonders auszeichnete, war eben jener Scharfsinn, mit welchem er, wie schon gesagt, jeden Buchstaben der Schrift deutete und wodurch er für viele Vorschriften, die man bisher als blos herkömmlich beobachtete,

---

3) Eine damalige Art Geschmeide.

einen Grund in der Schrift auffand. Diese Lehrweise erhielt den Beifall der besten Lehrer seiner Zeit; und es gelang ihm oft eine vergessene Halacha durch seine Deutungen wieder hervorzurufen. So wird von Nechemiah aus Emmaus erzählt, er habe jedes את erklärt, bis er zu את ד' אלדיך תירא kam und es hier für verdienstlich hielt nicht zu deuten, damit man nicht neben Gott etwas fürchten zu müssen wähne, worauf R. Akiba auch dieses deutet[4]). Ingleichen kommen mehrmals Streitigkeiten vor zwischen R. Ismael und R. Akiba über die Deutung von את, רק, אך und dergl.; ja von ihm heißt es auch, daß er jedes ו in der Bibel deute. Wegen seiner geschickten Bibeldeutung ruft auch R. Josua, als er einst einen Beweis für eine bis dahin nur herkömmliche Bestimmung in der levitischen Reinheit fand, aus: „Wer möchte doch, o R. Jochanan ben Saccai, der Du immer fürchtetest, daß diese Halacha, weil ohne biblischen Halt, verloren gehe, den Staub von deinen Augen nehmen (R. Jochanan war damals schon gestorben), daß Du sähest, wie R. Akiba Deines Schülers Schüler einen Stützpunkt gefunden hat." Eben so ist es auch R. Akiba, der das Ausgießen des Wassers am Succotfeste (נסוך המים) aus der Bibel ableitet. Durch seinen Scharfsinn in der Schlußfolgerung hat er dem ältern R. Tarphon dermaßen imponirt, daß dieser mehrmals nach einem Dispute mit ihm ausrief: „Akiba, wer sich von Dir trennt, trennt sich gleichsam vom Leben", und einmal ihn bewundert, daß er durch seinen Scharfsinn aus der Bibel gedeutet was er, R. Tarphon, sich erinnert als Halacha vernommen zu haben[5]). Dagegen stößt R. Akiba durch seine Consequenz, aus einer Halacha durch Folgerungen neue zu entwickeln, bei dem beharrlichen Traditions-Freund R. Elieser an, der nie, wie er versichert Etwas sagte, was er nicht von seinen Lehrern gehört. Durch diese Deutungen hat R. Akiba aber nicht nur das Gesetz erweitert, sondern durch die systematischen Deutungsregeln es auch fixirt, so daß man ihn mit Recht den Begründer der rabbinischen Forschungsweise

---

4) Er erklärte, אותו ואת תורתו Ihn (Gott) und seine Lehre (so nach jer Berachot 9, 3 zu Ende); es genügt nicht Gott im Munde zu tragen, sondern die Gottesfurcht soll sich in Ausübung bethätigen. Nach b. Pesachim 22 erklärte er לרבות ת״ח.

5) אתה דורש ומסכים לשמועה, Sebachim 13.

nennt, und seine Schüler R. Meïr, R. Jehuda, R. Simon u. A. tonangebende Autoritäten wurden (Synhedr. 86).

Doch leitete ihn auch nicht minder darin das Streben nach Klarheit und Zusammenfassung, wie seine didaktischen Regeln kund thun. So lehrt er (Synhedrin 99), der Schüler lerne nur immer einen Satz täglich und fasse diesen recht[6]), und beweist (Erubin 54) aus der Schrift, man müsse sich nicht eher beruhigen bis der Schüler das Gelehrte ganz genau erfaßt und es ihm ganz geläufig im Munde ist. Seiner Klarheit und seinem ordnenden Geist gelang es auch, die fast unübersehbare Masse der Halachot in systematische Ordnungen und Classificationen zu bringen und sie aus einem Gusse zu lehren, wie seine Lehre (Gittin 58) mit einem wohlgeordneten reichen Magazine verglichen, und (Abot der. Nathan) erzählt wird: Gleich einem Aehrenleser, der auf dem Felde Gerste, Waizen, Bohnen, Linsen u. s. w. in einen Korb zusammen wirft, zu Hause aber Alles ordnet und sichtet; also habe R. Akiba von seinen Lehrern Schrift, Halacha, Midrasch (Erläuterungen) und Agada aufgenommen, diese aber nachdem sie ihm geläufig waren und er ein Weiser geworden, gesondert und geordnet und in ein Ganzes mit seinen Unterabtheilungen umgegossen und seinen Schülern überliefert, und habe gleichsam Handhaben für das Gesetzesstudium geschaffen[7]). Wegen seiner scharfsinnigen Enwickelungs- und Reproductionskraft in der Lehre wird von ihm (Sota 49) gesagt, daß durch seinen Tod die Arme (Kraft) der Lehre gebrochen und die Quellen der Weisheit verstopft wurden. Doch trotz seines Scharfsinnes ließ er sich nicht zur Spitzfindigkeit verleiten, und liebte es die Schrift nach ihrem Wortsinn zu deuten. Dies geht schon aus seinem (Kidduschin 18) gelehrten Grundsatze hervor, daß da wo nach der Massora ein Wort anders gelesen wird, als es geschrieben ist, der Text sein Recht behaupten müsse und nicht verdrängt werden dürfte. So, um nur einige Beispiele anzuführen behauptet er (Sota 44) den einfachen Wortsinn des

---

6) זמר בכל יום:

7) Vergl. Grätz a. a. O. S. 65, der unter diesen Handhaben, die in der Mischna oft gebrauchten Zahlen als mnemonisches Mittel zur Zusammenfassung der Lehren versteht. Doch unterliegt es noch sehr dem Zweifel, ob man diese eben dem Akiba zuzuschreiben hat.

Verses (5. B. M. 20) „wer fürchtet und zaghaften Herzens ist:“ d. h. wer vor dem Kriegesgeräusch und den gezückten Schwertern zurückschrickt, während R. Jose der Galiläer ihm eine entferntere Deutung gibt; ebenso deutet er (Succa 11) R. Elieser gegenüber den Vers: „In Hütten habe ich wohnen lassen die Kinder Israel“ nach dem einfachen Wortsinn, während Jener unter Hütte die Wolkensäule, die sie begleitete verstehen will. Seine selbstständige Verarbeitung des Lehrobjectes scheint uns R. Akiba in einer schwierigen Stelle des Midrasch[8]) selbst anzudeuten. R. Elieser sagte in hyperbolischer Weise: Wären auch alle Meere Dinte, das Gras der Wiesen Schreibgriffel, Himmel und Erde Pergament und alle Menschen Schreiber, so könnten sie nicht niederschreiben, was ich von meinen Lehrern im Gesetze gelernt habe, und doch fügt er bescheiden hinzu, habe ich mir ein sehr Geringes von ihrem Wesen selbst d. h. von ihrem Forschergeiste, angeeignet[9]). R. Josua sagte ein Aehnliches von sich; worauf R. Akiba: Ich kann mich auch des Wenigen nicht rühmen, sondern so wenig wie eine wohlriechende Frucht von ihrem Fleische gibt, wenn sie Geruch verbreitet, so wenig ein Licht von seinem Stoffe gibt, wenn sich ein anderes daran entzündet, so wenig habe ich meinen Lehrern entnommen. Dies soll wohl nichts Anderes sagen, als daß er den empfangenen Lehrstoff nach Anregung der Lehrer eigenthümlich verarbeitet habe.

(Fortsetzung folgt.)

Die Israeliten von Laghouat.

Unter dieser Ueberschrift enthält das diesjähr. Januarheft der Archives isr. de France einige interessante Notizen über eine zu Laghouat in der Wüste Sahara in Afrika befindliche israelitische Gemeinde, wovon wir unsren Lesern hier Manches mittheilen wollen. Berichterstatter ist ein französischer Militair-

---

8) שיר השירים רבה ד״ה לריח שמניך טובים nach einer Emendation aus Synhedr. 68 statt הסרתים הסרתיה; siehe d. Coment. Matnot Kehuna.

9) ולא הסרתים אפילו ככלב המלקק מן הים nach Synhedr. 68 od. כמכחול בשפופ׳ nach d. Midrasch.

arzt, Dr. V. Widal, der jene Gegend in Begleitung der französischen Armee, welche erst seit einigen Monaten bis nach Laghouat vordrang, besuchte.

Nach vorgängiger Schilderung des brennend heißen Klima's in der dortigen Gegend, welches zumal im Augustmonat, jeden Spaziergang am Tage unmöglich macht, erzählt Herr Widal, wie er sich eines Abends in Begleitung eines des Arabischen kundigen Freundes aufmachte, um die fruchtbare Umgebung der Stadt bis an die Grenze der Wüste zu durchstreifen. Einen poetischen Eindruck machte von hier aus die Stadt Laghouat mit ihren Minarets; im Hintergrunde die untergehende Sonne, die ihre letzten Strahlen auf Palmenwaldungen warf; hier eine eben angekommene Karavane, neben ihren Kameelen friedlich lagernd; dort das beginnende mohamedanische Abendgebet, — Alles dies erweckte in unserm Beschauer eine erhöhete, fast träumerische Stimmung. Im Schwunge seiner Einbildungskraft sah er die ganze biblische Welt, „mit ihren Patriarchen und Propheten, ihren einfachen und rührenden Erzählungen und ihren wunderhaften Legenden", vor sich aufrollen. „Ich empfand und begriff (so fährt er fort) die Schönheiten der heiligen Schrift weit lebhafter, ich erklärte mir viel leichter das Leben der Morgenländer, ihr Gepränge, ihre phantastische Poesie und selbst ihre nachlässigen und mangelhaften Sitten. Mein Geist nahm dann seinen Flug wieder nach Afrika und zählte die verschiedenen Völker auf, welche den Boden Algeriens niedergetreten hatten. Die Numidier, Römer, Vandalen, Araber und endlich die Franzosen, deren Herrschaft sich so schnell nach dem Süden hin ausdehnt und die vielleicht von der Vorsehung bestimmt sind, unsre Civilisation einst in die entfernten und noch unbekannten Gegenden von Mittel-Afrika hinzutragen."

In diesen Träumen wird unser Freund mit seinem Begleiter plötzlich durch unterdrücktes Schluchzen und Wehklagen gestört, welches der Abendwind dem Ohre nahe brachte, das aber aus ziemlicher Entfernung zu kommen schien. Sie gingen nach der Richtung hin, woher sie jenes Schluchzen zu vernehmen glaubten. Eine ziemliche Strecke in der Wüste vorgeschritten, bestiegen sie einen kleinen Sandhügel, von wo aus lange Reihen von Steinen nach allen Seiten hin ihren Blicken sich darboten. Es waren dies die Gottesäcker; der kleinste

und entfernteste war der jüdische. Von da aus ließen sich jene Klagetöne vernehmen! — Die Wanderer näherten sich nun jenen Gottesäckern, deren lange Reihen unregelmäßiger und perpendiculär in den Erdboden eingesetzter Steine an die alten Druidensteine in manchen Gegenden Frankreichs erinnerten und — im Dämmerlichte — einer Legion Gespenster glichen. Der israelitische Begräbnißplatz unterscheidet sich wenig von dem arabischen. Er hat keine Einzäunung; bei jedem Grabe befindet sich ein großer ungehauener Stein, den man zufällig in der Wüste aufgehoben und mit dem Namen des Verstorbenen mit plumpen hebräischen Buchstaben versehen hat. Die Gräber sind nicht tief und nur eine dünne Schicht Erde trennt die Todten von der Oberfläche. Diese Leichen sind blos mit einem einfachen Bettuche oder Burnus bedeckt und verwandeln sich, unter jenem trocknen und brennenden Sande, bald in wahrhafte Mumien. Nichts ist trauriger als der Anblick eines Begräbnißplatzes in der Wüste, welche in ihrer monotonen und bleichen Färbung, ihren weißen Sandflächen, dürren und welken Gräsern an sich schon einem unermeßlichen Leichnam gleicht: nichts gibt eine klarere Anschauung von der Nichtigkeit dieser Welt, nichts spricht beredter vom Tode und läßt ihn mehr fürchten! Die Gottesäcker in Europa sind trotz ihrer Cypressen und Trauerweiden, oder vielleicht grade deshalb, Gärten wo die Seele sich kaum zu sammeln im Stande ist. Der wahre Begräbnißplatz existirt nur in der Wüste!"

Herr Widal verbarg sich hinter einen Grabstein, um sich über die Ursache jenes Schluchzens das noch immer fortwährte, genauer zu unterrichten. Bald sah er ein fast nacktes kleines Kind, an einer Dornhecke hingestreckt, mit seinen Händchen die weinenden Augen sich reibend. Einige Schritte davon saß auf einem Grabe eine junge Frau, schluchzend und weinend; und zuweilen einen Blick nach dem Kinde richtend, wiederholte sie nur alsobald ihre Wehklagen. — Der Erzähler vergleicht diese Situation mit der biblischen Schilderung von Hagar und Ismael in der Wüste und fährt dann fort: „Das ganz orientalische Kostüm der jungen Mutter war nicht beschaffen, um meine Illusion zu schwächen. Ihren Kopf umgab ein farbiger Turban, woraus lockige Zöpfe von rabenschwarzem Haare hervorquollen. Ihre einzige Bekleidung bestand in einem weißen Gewande, weit und ohne Aermel, durch zwei Hefteln über den

Schultern festgehalten, durch eine lange Schnur an die Taille angeschlossen und in weiten Falten bis zur Hälfte des Beines herabfallend. Ihre nackten Füße betraten ohne Furcht den brennenden Sand der Wüste. Ihre Arme waren mit Bracelets beschwert, und große Ohrgehänge fielen bis auf die Schultern herab." — Als die junge Frau, eben im Begriffe mit ihrem Kinde auf dem Arme nach der Stadt zurückzukehren, die beiden Fremden ansichtig wurde, entfuhr ihr ein Schrei und sie begann zu zittern. Hr. W. redete sie jedoch mit folgenden Worten sanft an: „Friede sei mit Dir, israelitisches Weib, wir sind Freunde und wollen Dir nichts Böses thun." — Angst und Schüchternheit hielten sie anfänglich von Sprechen zurück; sie schien ganz mit ihrem Kinde sich zu beschäftigen. Durch die freundliche Miene der Fremden jedoch ermuthigt, brachte sie endlich — mit sichtbarem Zwange und die Augen niederschlagend — folgende Worte heraus: „Adonai sei Dir gewogen, Sohn der Franzosen." — „Es ist wahr, ich bin Franzose (erwiederte W.) aber auch wie Du, ein Sohn Israels." — Bei diesen Worten bewegte ein ungläubiges Lächeln ihre Lippen. Die Mehrzahl der Juden in den entfernteren Gegenden Afrika's glauben kaum, daß es jenseits des Meeres auch Israeliten gibt, noch weniger können jene armen Parias der arabischen Gesellschaft sich vorstellen, daß ein französischer Jude, in gleicher Berechtigung mit den andren Religionen, irgend eine Stelle in der Armee bekleide. — Die Zweifel der jungen Frau waren daher erklärlich. Erst als Hr. W. die Stimme erhob und das Schema Jisrael rc. in hebräischer Sprache recitirte, worauf sie mit Inbrunst das Baruch Schem Kebod Malchuto rc. erwiederte, schwand ihre Ungläubigkeit[1]. Ihr edles und kindliches Antlitz ward freudiger, und der eben aufgehende Mond hob ihre den Töchtern des alten israelitischen Stammes eigenthümliche typische Schönheit ganz hervor. Ihre großen schwarzen Augen, ohnlängst noch mit Thränen gefüllt, glänzten wie zwei Sterne und ihr lächelnder Mund ließ Zähne weißer als Elfenbein wahrnehmen. Nach arabischer Sitte legte

---

1) Anm. des deutschen Bearbeiters. Wieder ein Beweis, wie nothwendig die hebräische Sprache zur Erhaltung der Einheit und als Erkennungszeichen unter den nach allen Ecken und Enden hin versprengten jüdischen Glaubensgenossen ist! —

sie die eine Hand auf das Herz, während sie mit der Andern die des Hrn. Widal äußerlich berührte und sie nach ihren Lippen führte. Es war die ausbrechende Freude eines unschuldvollen Kindes! Und wahrlich war diese schöne Glaubensgenossin, obgleich Mutter, noch ganz Kind und mochte, nach den Formen ihres Antlitzes zu schließen, kaum 15 oder 16 Jahre zählen.

„Es gibt also auch in Frankreich Jehudim, wie hier?" fragte sie mit erstauntem Blicke, nach einigem Zögern.

„Allerdings, (antwortete Hr. W.) und sie sind daselbst sehr zahlreich; sie lieben auch allesammt das Land, welches sie als eigene Kinder aufgenommen hat."

„Alle Franzosen sind also nicht so böse?" sagte sie in naivem Tone.

„Mein Kind, die Franzosen sind gar nicht böse (erwiederte der Begleiter des Hrn. W.) Sie sind großmüthig und gut; Deine Brüder werden früher oder später erkennen, daß es vortheilhafter für sie sei, unter der Herrschaft der Franzosen als der Araber zu leben.

Diese Worte schienen jedoch die junge Jüdin wenig zu überzeugen. Ein leichtes Kopfschütteln deutete an, daß sie noch zweifle. Die Ursachen ihrer Antipathie gegen die Franzosen werden sich später zeigen. —

Hr. W. fragte sie nun über den Grund ihres Schmerzes und ob er etwas zu dessen Linderung beitragen könne. Die Augen gen Himmel erhoben antwortete sie: „Die Menschen können nichts für mich thun. Adonai hat mich unglücklich gemacht, Adonai allein kann mich trösten. Ich beweine einen geliebten Gatten und dies ist seine Waise." Bei diesen Worten zeigte sie auf das an ihrem Busen sanft schlafende Kind. — Auf die Fragen nach Namen und Verhältnisse nannte sie sich „Noemia, Tochter des Rabbi Eliahu!" ihre Mutter heiße Rebekka. — Hr. W. theilte ihr hierauf mit, daß er Arzt sei und erklärte sich bereitwillig, mit ärztlicher Hilfe beizustehen, für den Fall daß einer ihrer Verwandten deren bedürftig sein sollte. — „Gesegnet sei, Bruder in Israel", fiel sie darauf ein, „deine Worte sind süßer als Saft der Datteln; der Allerhöchste hat Dich ohne Zweifel auf meinen Weg gestellt, damit Du meine arme Mutter heilest, die seit der dritten Woche nach dem Schebuothfeste krank ist. Wir haben Gebete an Adonai ge-

richtet, haben vielerlei Mittel angewendet, aber Rebekka, meine Mutter, leidet stets noch." — Hr. W. erwiderte, daß zwar Gott allein ihre Mutter zu heilen im Stande sei, versprach aber sie morgen zu besuchen und alle seine Kräfte aufzubieten, um sie von ihrem Uebel zu befreien.

„Dreimal gesegnet sei Dein Name!" rief sie jetzt mit einem Tone aus, der ihre ganze kindliche Liebe kund gab. „Komm in das Haus meines Vaters, Du wirst daselbst wohl aufgenommen sein, aber — unterbrach sie sich hier in geheimnißvollem Tone — der Mond steigt jetzt höher auf; die Ruchot (Geister) pflegen nun durch die Lüfte zu schweben und es ist nicht angemessen, besonders drei Tage vor Tischah Beab (es war nämlich im August 1853), noch länger auf diesem Gräberplatze zu weilen. Wenn Du mir folgen willst, so werde ich Dir das Haus des Rabbi Eliahu zeigen."

Schnell wie die Gazelle in der Wüste lief sie nun von dannen; Hecken und Sand mit ihren nackten Füßen ohne Aufenthalt überspringend. Die beiden Männer konnten ihr kaum folgen und verloren sie sogar einen Augenblick aus dem Gesichte. Aber in der engen Straße, welche nahe an dem westlichen Thore der Stadt beginnt, erblickten sie sie wieder. Sie stand vor einem Hause und rief ihnen zu: „Hier ist die Wohnung Eliahu's," verschwand aber allsogleich hinter einer Thüre. —

Hr. Dr. W. verspricht nächstens die Fortsetzung mitzutheilen, die wir sodann, sollte sie von Interesse sein, auch unseren Lesern nicht vorenthalten werden. B. B.

Briefe aus Mähren.

V.

(Fortsetzung vom vor. Jahrgang.)

Nachdem durch die Fortschritte, welche auf dem Gebiete der Nationalökonomie gemacht wurden, die Bedeutung des Handels und der Industrie als wichtige Factoren des Staatslebens richtiger erkannt und gewürdigt sind, wird es auch von Interesse sein, die Juden Mährens vom ökonomischen Gesichtspunkte aus zu betrachten und zu zeigen, daß sie eine für den Staat nützliche Stellung durch Förderung von Handel

und Industrie einnehmen. Der Handel mit Rohproducten und Cerealien ist größtentheils in ihren Händen. Sie führen der in Mähren blühenden Tuchfabrikation die Wolle zu und versorgen die Hauptstadt der Monarchie mit Lebensmitteln, da das Getreidegeschäft in Mähren sehr en vogue ist. In Brünn besitzen sie selbst Fabriken und in Sternberg erhalten sie die Garnfabrikation im Gange. Durch den Kleinhandel versorgen sie den Bauern mit den nöthigen Waaren, der durchaus den Juden nicht feindlich gesinnt ist. Man denke sich einmal die 30,000 Juden weg aus Mähren, und dessen Wohlstand erleidet einen starken Schlag und der Austausch von Producten ist zum Theil gehemmt. Der Bauer, dem nur ein kleiner Markt einer kleinen Stadt offen stände, würde seine Früchte nicht so gut verwerthen können, und seine Kleidungsstücke würde er theurer bezahlen müssen. Die Tausende von Metzen Getreide, welche der Fleiß eines Juden allmälig zusammenkauft und sie der Hauptstadt des Reiches zuführt, würden ohne denselben zerstreut und kaum fühlbar werden. Was der Judenhaß sonst Schacher nennt, das hat der nationalökonomische Fortschritt als Vermittlung zwischen Producenten und Consumenten uns würdigen gelehrt. Und soll man etwa den Juden einen Vorwurf daraus machen, daß sie Branntweinbrennereien besitzen oder pachten? Sie stehen damit nicht allein, da das Recht der Branntweinproduction ein Privilegium der Herrschaften war und da auch Christen für die geistigen Getränke der Bauern Sorge tragen. Wird übrigens das Recht des Grundbesitzes den Juden in Oesterreich wieder zurückgegeben werden, so wird ein nicht unbedeutender Theil der mährischen Juden sich dem Ackerbau widmen, dem sie durchaus nicht abgeneigt sind, wie die kurze Erfahrung der letzten Jahre es zeigt. Ueberhaupt sind die Juden Mährens wegen ihres Fleißes, ihrer Thätigkeit und ihrer Ausdauer in Oesterreich bekannt, wozu ein sprichwörtlich gewordener Scharfsinn sich gesellt. Für das Gedeihen der Provinz enthalten sie wichtige Elemente, deren Anerkennung nicht ausbleiben kann, in einer Zeit, wo die Handelsinteressen in den Büreau's der Minister eine so hervorragende Stellung einnehmen. —

VI.

Obwohl die Juden einer Provinz in der Regel einen eigenthümlichen provinciellen Typus annehmen, so unterscheiden sich doch die einzelnen Gemeinden von einander und einige derselben verdienen daher besonders hervorgehoben und charakterisirt zu werden. Die erste Stelle unter allen mährischen Gemeinden nimmt die zu Proßnitz ein, wenn

sie auch numerisch der zu Nickolsburg nachsteht. Bildung, Wohlhabenheit und ein bedeutender Handel sind dort zu finden. Auch Schule und Synagoge verrathen daselbst ein kräftiges Leben; die erstere steht unter einem tüchtigen Director Herrn B. Porges aus Prag, und die letztere wird von einem jungen strebsamen Rabbiner Herrn Schmiedl geleitet, der in seiner Gemeinde sehr geachtet ist und noch viel Treffliches erwarten läßt. Aus der Jugend Proßnitz's gingen schon Aerzte, Juristen, Künstler und jüdische Gelehrte hervor. Auch ist der Gemeindearzt Dr. Brecher ein Epigone jener jüd. Aerzte, welche außer ihrem Berufe auch der jüdischen Wissenschaft obliegen. Nikolsburg, das circa 700 jüdische Familien zählt und ein Gymnasium hat, könnte viel leisten, wenn nicht das Rabbinat seit dem Abgang Hirsch's verwaist wäre. Als alter Sitz der Landesrabbiner zeichnet es sich durch Frömmigkeit aus, worin die Gemeinden zu Holleschau und Leipnick mit demselben wetteifern. Gut organisirt sind die kleineren Gemeinden zu Gaya, Loschitz, Lundenburg und Straßnitz. Durch sehr gelehrte Rabbiner glänzen die Gemeinden zu Leipnick, Boskowitz, Holleschau, Trebitsch — dessen Rabbiner R. Chaj. Pollack der Commentator des „Akeda" ist — und Eibenschitz. Der in Altona erscheinende „Schomer Zion ha-Neeman" hat unter diesen seine gelehrtesten Mitarbeiter auf dem Gebiete talmudischer Casuistik. Auch gibt es in einzelnen Gemeinden tüchtige Vertreter des jüdischen Wissens unr Pterivatleuten, deren Reihen aber auch allmälig sich lichten. Es wäre im Interesse des Judenthums und seiner Wissenschaft zu wünschen, daß die Rabbiner als Träger jüd. Wissens dasselbe bei der aufwachsenden Jugend erhalten und sich nicht von dem Geschrei derer verleiten lassen möchten, die alles Heil von einem deutschen Religionsbuch mit Krug'scher Philosophie oder von einer rationalistischen biblischen Geschichte oder von einer Predigt hoffen. Die Nachwelt wird es den mährischen Rabbinern der Gegenwart Dank wissen, wenn sie den Spruch unsrer Alten: „Stellet viele Schüler aus" beherzigen und dahin streben werden, daß die Jugend ihrer Gemeinden nicht das Bne-Zion oder irgend ein anderes neueres Religionsbuch als Orakel betrachten, die immer zu Rathe gezogen werden müssen. Die Jeschibot haben zum Theil aufgehört; mögen die mährischen Rabbiner daher der einheimischen Jugend ihre Sorgfalt widmen, da leider auch in Mähren die Kenntniß des Hebräischen und der hebräischen Literatur in Abnahme begriffen ist.

Am Schlusse unseres Berichtes wenden wir uns zum Landrabbinate. Sowohl die ursprüngliche Intention der Regierung, wie auch

der Usus, machten dieses Institut zu einem heilbringenden. Denn außer der Prüfung der Rabbinatscanditaten und der Beantwortung von wichtigen casuistischen Fragen gehörten auch Vorträge über das höhere Talmud-Studium in den Bereich des Landesrabbiners, und so war er officiell der Wächter des talmudischen Wissens in Mähren. In der Gegenwart herrschen aber verschiedene Ansichten, sowohl über die Besetzung dieses Postens überhaupt, als über den Ort, wo der Landesrabbiner seinen Sitz haben und über die Functionen, die er ausüben solle. Nach Einigen wäre es wünschenswerther, wenn blos Kreisrabbinate creirt würden; nach Anderen, wenn der Sitz des Landesrabbiners von Nicolsburg nach Brünn verlegt würde; und wieder Andere wollen, daß der Landesrabbiner wieder besonders als Lehrer auftrete, Schüler um sich sammle und Vorträge halte. Letztere Meinung hat Vieles für sich und ließe sich auch leicht ausführen. Sowohl Nicolsburg wie Brünn haben Gymnasien, und da nach dem neuen Unterrichtsplane Prüfungen an öffentlichen Gymnasien nach erhaltenem Privatunterricht gestattet sind, so könnte der Landesrabbiner wohl eine Art Seminar bilden, um Rabbiner heranzuziehen. Da der Landesrabbiner Staatsbeamter ist, so würde ein solches Seminar vom Staate gefördert werden. Auch würden die mährischen Gemeinden kein Opfer scheuen, um ein so wichtiges Institut zu erhalten. Ueberdies haben die mährischen Gemeinden einen besondern öffentlichen Fonds, der zu diesem Behufe flüssig gemacht werden könnte. Indessen ist die ganze Angelegenheit des Landesrabbinates in suspenso, und es dürfte noch lange währen, ehe diese wichtige Stelle besetzt wird, die einen großen Wirkungskreis und einen Einfluß auf das Wohl von mehr denn 30,000 Juden bietet! Möge Mähren bald einen würdigen Mann finden, der die Gemeinden hebt, die Schulen belebt, Frömmigkeit und Wissenschaft erhält und fördert!

Wissenschaftliche Aufsätze.

Studien und Kritiken von Dr. Carmoly.

I.

Pesikta.

Ueber diesen Midrasch, den man nur aus den Citaten bei R. Nathan und Jalkut kennt, hat Zunz zuerst, ohne denselben gesehen zu

haben, mit kritischem Scharfsinn in seinem Werke „die gottesd. Vort." c. 11 geschrieben, und, einige Fehler abgerechnet, durch die mit eisernem Fleiße gesammelten Citate diesen Midrasch so richtig zusammengegliedert, daß diese Arbeit zu seiner besten zu rechnen ist. Da ich diese Pesikta handschriftlich besitze, so habe ich mich, bei Uebergehung desjenigen, was Zunz über diesen Midrasch sagte, jetzt um so mehr veranlaßt gesehen, eine richtige und genaue Beschreibung derselben zu geben, als in neuerer Zeit Herr Goldberg die P. in Oxford copirt hat und durch die Benutzung dieser beiden Handschriften die Herausgabe nunmehr ermöglicht wird[1]). Beide Handschriften sind am Anfange defect; da sie nun aber in der Ordnung der Sectionen nicht übereinstimmen, so kann leicht das Defecte der einen aus der andern ergänzt werden.

Meine Handschrift ist von orientalischem Papier 61 Quartblätter stark, ohne Angabe des Jahres der Abschrift; am Ende ist jedoch zu lesen להי' הארין ומלואה לעמרם .... למתנה מ״ר הסרסור שנת לטו״ב לפ״ק פה פאם יצו.

Der Text ist von zwei verschiedenen Schreibern corrigirt und sind Ergänzungen am Rande beigefügt, zuweilen sind auch die Fremdwörter erklärt. Von einer andern Hand wurde hie und da am Rande der Inhalt angegeben, wie מאמ־ למת. למילה, להכנסת אורחים u. dgl. Nach der Anordnung der Sectionen fehlen in meiner Handschrift ג׳ דפרענותא. נחמו. ותאמר ציון, עניה סוערה; sie beginnt in der Mitte der Section אנכי.

Die Ordnung der 12 ersten Sectionen, die eine rituelle Bedeutung haben, ist festgesetzt, die der andern ist von unerheblicher Wichtigkeit, daher hat der Ordner oder Abschreiber der P. sich nicht genau an die Reihenfolge des Festcyclus gehalten. — Es lassen sich weder für die Jugend der P. — nach Zunz, noch für das Alter derselben — nach Rapoport (Erech.Millin S. 178) und Grätz (Gesch. d. J. S. 559) irgend eine sichere Spur angeben. Die correspondirenden Stellen finden sich in dem babyl. und jerus. Talmud, in Mrd. Rabb. und Tanchuma;

---

1) Herr Kirchheim in Frankfurt ist geneigt diese Arbeit zu übernehmen, wenn sich nicht bessere Kräfte dazu berufen fühlen. Dieser Freund, dem ich diese Handschrift auf einige Tage zur Einsicht gegeben habe, theilte mir die vorliegende Darstellung der Pesikta mit der Bemerkung mit, daß, wo er ein Aruch-Citat als nicht in der betreffenden Section gefunden zu haben angibt, dies vielleicht der Flüchtigkeit seines Lesens, das noch von der zuweilen unleserlichen Schrift erschwert wurde, beizumessen sei und nicht absolut verneinend ist.

nur zwei Sectionen tragen die unverkennbaren Spuren der Jugend, wie die Section ה׳ ניסוך המים und die letzte, gröste Section für den zweiten Neujahrstag; allein bei diesen ist dagegen die Interpaoltion nicht zu verkennen, da sich die correspondirenden Stellen dieser Sectionen schon in Abot von R. Nathan und Pirke von R. Eliesar finden, und die Anordnung des Inhalts den früheren Sectionen nicht entspricht. Aus der Vergleichung der sogenannten Pes. von R. Cahana mit der vorliegenden, die viele Originalsätze, sogar einige Sectionen gemeinschaftlich haben, geht hervor, daß beide von zwei verschiedenen Ordnern verfaßt und eine P. dem Ordner der andern vorgelegen haben muß. Die Jalkutfragmente, die sich in dieser P. finden, sind gröstentheils abgekürzt, was umgekehrt bei den ersten kleinen Sectionen der Fall ist. Da der Inhalt der P. gröstentheils aus den Eingängen פתיחות talmudistischer Agadavorträge besteht, und der Zusammenhang ein sehr loser ist, so ist auch die Aufstellung in den Jalkutfragmenten sehr oft verschieden von der in der P. und was dort der Anfang ist, ist hier oft die Mitte.

Wir gehen nunmehr zu der genauen Aufstellung der Sectionen über, und bemerken dabei, daß Referent keine weiteren Citate als die aus Aruch und Jalkut mit dieser P. verglichen hat, und gröstentheils hier nur die Anfang- und Schlußworte vorführt.

VIII. Pesikta רני עקרה. 1½ Blatt. Der Anfang ist מושבי עקרת הבית wie Jalk. Ps. 125 c, wo abgekürzt; eine Stelle aus Ber. Rab. Ende Noach, ibid c. 71, Jalkut Ps. § 887 aus Tanchuma; über ע״ן שאכל אדה״ר nach B. Rab. Der Schluß mit der wörtlichen Stelle aus Mid. Cant. S. 24 a. א״ר יוחנן עתידה ירוש׳ לגעת לשערי דמשק - חומת אש סביב.

Die Jalk. Cit. bei Zunz sind falsch. Aruch citirt in R. פג״ר die Pes. von עניה סוערה, was רני עקרה heißen muß.

IX. קומי אורי. 2 Bl. Der Anfang על כן באורים sehr abgekürzt in Jalk. Jes. 45 d; 56 c; aus Ber. R. c. 2. מהיכן נבראת האור. Der Schluß aus Tanchuma bei Jalk. Jes. 57 a unten חשך ואפלה שמשו בארץ מצרים - כי הנה החשך יכסה ארץ mit dem dort fehlenden Zusatz והיכן הן עתידין לשמש בכרך גדול של רומי. Das Jalk. Fragm. Daniel 155 c bei Zunz nach B. R. c. 1 fehlt. Statt קסלפנם nach Aruch heißt es in unserm Manuscript חלונות. (Zwei Eckseiten sind im Manuscript verklebt.)

X. שוש אשיש. 1½ Blatt. Der Anfang אין לך קללה שקילל. ישעיה וג׳ abgekürzt in Echa Rab. S. 45 a und endet gleichlautend mit der gedruckten Pes. Rab. von כי הלבישני בגדי ישע

an. Es fehlen die drei Aruchcitate, die dem Worte צם entsprechende Stelle in Ber. Rab. 59 und ein Stück aus dem Jalkutfragment 75 c.

XI. דרשו ה׳. 1 Blatt. Vollständig aus Tanchuma Absch. Haasinu von למה אמר בקשו פניו bis an וישוב אל ה׳ וירחמהו.

Zunz hat diese Section nicht aufgeführt und will statt derselben eine Pes. Selichot, zuweilen „Parscha Waichal" genannt, aufgefunden haben, welche wir nicht haben und auch vielleicht gar nicht existirt hat. Zunz hat sich zuerst selbst getäuscht, durch ein wahrscheinlich aus dem Gedächtniß niedergeschriebenes Citat aus Tosafot Berachoth f. 18 a ובפסיקתא מפ׳ ויחל, während es heißt ואנו עושין כספרים היצונים כמו מהזון ישעיה בפסיקתא וכמו ויחל שיש בגמרא דבתענית קורין וג׳. Z. hat sonach Worte zusammengelesen, die nicht zusammengehören, und hat daher eine Pes. Waichal erfunden und derselben folgerecht auch correspondirende Stellen zuweisen müssen. Die P. Selichot ist wahrscheinlich identisch mit der hier nachfolgenden P. Schubba, und wirklich finden sich von 4 Aruch-Citaten mit der Angabe פ׳ דסליחות drei in der Pes. Schubba und bei dem fünften Citat גשש ist die Pes. gar nicht angegeben.

XII. שובה ישראל. 5 Bl. Der Anfang אם יתקע שופר בעיר ist Jalk. Amos 78 d; der Schluß in Jalkut Num. 224 b von ורב חסד bis אין בישראל קוצין בן קוצין. Dieses Fragment ist in Hiob 150 a mit Pes. Rab. bezeichnet. In dieser Schlußstelle befinden sich zwei von den mit פ׳ דסליחות angeführten Aruchcitaten. Die wenigsten der von Zunz dieser Section zuertheilten Jalkutfragmente sind richtig.

XIII. פרשת החדש הזה. 5 Bl. Der Anfang — unrichtig bei Z. — עשה ירח למועדים wie Jalk. Ps. 122 d = Num. 255 c. und wie die Pes. Rab., mit der diese Section bis auf einige Zusätze ganz übereinstimmt.

XIV. פרשת חנוכה ויהי ביום כלות. $2^1/_2$ Bl. Der Anf. wie in dem abgekürzten Jalkutfragm. 214 a und endet nach Bamidb. Rab. 210 c יתקרב זבולון תחלה שהוא נותן פרנסה לישככר.

XV. פ׳ שקלים כיתשא וג׳. $2^1/_2$ Bl. Der Anfang רבים אומרים לנפשי Jalk. Ps. 90 c in der Mitte (am Rande Midrasch bezeichnet) von א״ר ינאי bis ר״ש פתר קרא ברואג. Das Ende ג׳ דברים שמע משה vgl. Jalk. Ex. 99 c mit dem Schlusse אשרי שאל יעקב בעזרו.

XVI. פרשת זכור. $2^1/_2$ Bl. Der Anfang זכר עון אבותיו fast vollständig in Jalk. Deut. 300, jedoch beginnt das dortige Fragment

mit einem Satze, der hier in der Mitte ist. Der Schluß ist Jalk. Exod. 76 d. Das Aruch-Citat דנטיב fehlt, ebenso zwei Jalkutfragmente, Ex. 76 b; Ps. 102 c. Die Stammangabe Pes. in Jalk. 75 c unten ist nicht genau und beginnt in unserer Pes. 75 d פרח כהרן זחלא; das dort fehlende לא היו יודעים ישראל מה טפה של זמורה befindet sich Jalk. Ezech. 70 a mit Tanchuma bezeichnet.

XVII. פרשת פרה אדומה. 5 Bl. Der Anfang מי יתן טהור מטמא Jalk. 234 d. Das Ende ibid. 235 a unten, beide Fragmente sind sehr abgekürzt. Diese Section ist bis auf mehrere Zusätze in der Ps. Rab. von der Stelle an אמר ירמיה וה׳ אלהים אמת enthalten. Von den Aruch-Citaten fehlt hier das Citat שלש.

XVIII. פרשת ר״ח את קרבני לחמי. 2 Blatt. Uebereinstimmend mit Pes. Rabb. c. 16.

XIX. פרשת ויהי בחצות הלילה. 2 Blatt. Ganz übereinstimmend mit Pes. Rabb. c. 17.

XX. פרשת מצות העומר. Ganz übereinstimmend mit Pes. Rab. c. 18 und Waj. Rab. c. 28. In beiden Pesikten fehlt die in W. R. erzählte Anekdote von Bar-Kaparo, die sichtlich dort glossirt ist. Die Erzählung von Haman schließt hier kurz mit dem Satze לביש הדין לבושי כדאיתא במדרש אחשורוש.

XXI. פרשת ויהי בשלח פרעה. 3 Bl. Der Anfang (nicht wie bei Zunz) ברצות ה׳ דרכי איש רמ״א זה הכלב nach Jerus. Ende Terumot und Ber. Rab. c. 54 רבנן אמרו זה פרעה und hieran schließt sich der Satz אמרו לאלהים nach dem Jalkutfragment Beschal. Der Schluß ist מלמד כל שבט ושבט הביא עמו ראש שבטו.

XXII. פרשת בחדש וג׳. 2 Blatt. Fast ganz übereinstimmend mit Jalkut Ex. 78b—78c, und schließt מה רב טובך וג׳.

XXIII. פרשת אחרי מות. 2 Blatt. Diese Section enthält das ganze 20. Cap. aus Waj. Rab. (aber kein Wort aus c. 21, wie Z. vermuthet). Hieran schließt sich eine sichtbare Glosse an: יה׳ שמו של הקב״ה - ונורא על כל נוראים והוא שופט צדק - הוא צוה ויעמוד - וכותב ספרים ואין מי שיעשה כמעשיו - א׳ ואין שני - מרים ומשפיל - יהב הכמתא לחכימין כתרים גדולים בעולם וכולן כאין לפניו כתר הכמה וכתר גבורה וכתר עושר כרתנן התם ג׳ מתנות טובות נתן הקרב״ה u. s. w., wörtlich übereinstimmend mit Bam. Rab. c. 22, von הלכה an bis משפיל אף מרומם, womit diese Section hier schließt.

XXIV. פ׳ שור או כשב. 1½ Blatt. Beinahe ganz übereinstimmend mit Waj. Rab. c. 27, nur fehlt in der Pes.
von ריב״ל כי סליק לרומי bis an עד שלא נתתילו בהמה
„ א״ר ברכיה „ „ בזכות אהרן
„ יוד בהמות „ „ הרי זה כילוד
Mehrere unrichtige Lesearten lassen sich nach der Pes. verbessern.

XXV. פ׳ עשר תעשר. Vollständig in Tanchuma Absch. ראה von נבהל להון an.

XXVI. פ׳ ולקחתם לכם. Vollständig in Waj. Rab. c. 30, nur ist die Reihenfolge der Sätze verschieden, so ist die dort gegen das Ende befindliche Stelle שמע בני וקח אמרי hier nach dem Anfang; auch heißt es hier וקרוב ופייתן wie R. Nathan citirt und nicht ודרשן, wie in W. R. Ferner heißt hier eine unverständliche Stelle in Waj. R. מה הפועל זה יושב ומשמר לכי פליג קמתו.

XXVII. פ׳ ביום השמיני עצרת. 2½ Blatt. Der Anfang יספת לגוי נתת שלום לפרעה. Im Jalkut 251 a beginnt das Fragment mit הלכה אדם מישראל, was hier in der Mitte mit כהרא דתנינן תמן (Jeruſ. Suc. 10 a) zu lesen ist. Die Parallelstelle Koh. Rab. S. 103 und Jalk. 186 d heißt hier תהא מן הרואים וג׳ תהא מן מכותבטי (ממתבטי) ולא מן קניגיא כלו׳ לא תהא מן אותם שכתוב בהם כי תולעתם לא תמות. Die Section schließt mit ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם.

XXVIII. הלכות ניסוך המים. 2 Bl. Diese Section enthält keine einzige Originalstelle und ist sicherlich interpolirt; sie beginnt mit der Mischna ניסוך המים כיצד mit der ganzen gemaristischen Abhandlung Succa 49 a bis 49 b unten ואמאי, hierauf folgen ohne Zusammenhang mehrere Stücke von den Abot von R. Nathan, nämlich י״ג נולדו כשהוא מהול aus c. 3 (vgl. Tanch. Noach); eine Erzählung von ר״ע aus c. 3 bis ארבע מאות זוז; der Tod von R. Elieser aus c. 25; עשר ירידות aus c. 34; ז׳ בריות aus c. 37; die zehn Prüfungen von Abraham aus c. 33 und schließt wie dort לך אכול בשמחה לחמך.

XXIX. פ׳ וזאת הברכה. 3 Bl. Der Anfang wie Deb. Rab. bis עמד משה לברך את ישר׳, sodann von הלכה אדם מישראל hier bis לכן יהכה ילמדנו רבינו; das nachfolgende ist wie Jalk. a. O. und wie das Fragment Jalk. Mischle 146 a, am Rande Tanch. bezeichnet. Der Tod Moses wörtlich wie in Tanch. bis נחלת יעקב אביך, sodann wie im M. Petirat Mos. י׳ מיתות כתובה שכן הן בגמטריא כך עולים und endet wie dort על משה

XXX. פ׳ וה׳ פקד את שרה. 1 Blatt. Der Anfang aus der Mitte von Vaj. Rab. c. 29 יהודה ב״נ פתח עלה אלהים בתרועה bis ans Ende. In der Mitte fehlen in der Pes. einige Sätze, wie

יהלכון bis ר׳ אבהו פתר בה׳ זקנים
באחד זה אברהם „ ר׳ לוי פתח
ויצא כברק הצו „ וישא אברהם

Das Citat im Aruch R. בוקינם muß heißen, wie es wirklich in einem handsch. Aruch auf der Pariser Bibl. richtig steht: בפ׳ דר״ה המתחלת עלה אלהים וביקרא רבה אמור אל הכהנים פ׳ לעולם ה׳ דברך נצב.

XXXI. פ׳ יום ב׳ ויהי אחרי. 7 Blatt. Diese ebenfalls interpolirte Section beginnt wie folgt: אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו וג׳ כל׳ זו השירה שאמר הב״ה על אברהם אבינו. שירת דודי לכרמו ג׳ באברהם מה לידידי בביתי מה דרכו של כרם אם אין בו יור גפנים נטועות כהלכתן אינו נקרא כרם כך מיום שברא הב״ה את עולמו לא היה עולמו חשוב לפניו כלום עד שבא א״א ונתנסה בי׳ נסיונות ואלו הן.

Hierauf folgen in 10 Abtheilungen die 10 Prüfungen größtentheils nach den Pirke von R. Elieser c. 26—32 mit folgenden Abänderungen. Nr. 1 ist hier vollständiger. Die Terach-Sage ist unseres Wissens nirgends wie sie hier erzählt ist früher erwähnt, nur in Seph. Hajaschar ist sie benutzt und sogar manche Ausdrücke sind aus dieser Section beibehalten. In Nr. 8 ist hier das halachische Stück aus Pirke c. 29 von ובאותו מקום S. 29 a bis S. 30 a וכך היו ישראל נוהגין weggefallen. Nr. 9 schließt hier mit כרחם אב על בנים l. c. S. 31 b. Nr. 19. fängt also an: ואה״ת למה הוצרך לנסותו וג׳ כשברא הב״ה הראשון מ״ה קושרין קטיגור לפניו וג׳. Aus Pirke v. R. E. 31 ist hier blos die Stelle S. 32 von השכים אברהם bis ביום ג׳ הגיעו לצופים; nur wenige correspondirende Stellen finden sich hier in Rabb. und Tanch. Die Unterredung Abrahams mit Sara hat wieder das Buch Hajaschar benutzt. Doch fast wörtlich hat die Terachsage Bechaji b. Ascher erzählt, aus dem sie Jellinek in Bet-ha-Midrasch II. S. 118 abgedruckt hat, und Bechaji hat sie also nicht dem Bereschit Rabbathi des Mose ha-Darschon entlehnt, wie J. vermuthet. Der Schluß ist nach Pirke c. 31 von ויוסף אברהם bis an's Ende.

II.
Jacob Pual.

In dem von dem strebsamen Gelehrten Senior Sachs in Berlin herausgegebenen Kerem Chemed, der sich den frühern Bänden würdig anreiht, befindet sich S. 57 eine Notiz von יה"ש, die eine sofortige Berichtigung verdient. Es wird nämlich ein Citat mitgetheilt aus den astr. Tafeln vom Juchsin: ומשבח בהקדמתו את ר' יעקב בן תבון ויקראהו בשם: ר' יעקב פועלו, was unmöglich richtig sein kann, da, wie es aus nachfolgendem Citat, das ich schon im Jahre 1851 im Orient S. 361 aus meinem handschriftlichen Juchsian mitgetheilt habe, hervorgeht, derselbe Jacob b. Jomtob Pual geheißen und in Perpignan an. 5121 lebte. (כי ר' יעקב בר י"ט פועל עשה לוחות המפורסמים לרבוקיהן היה בשנת קכ"א בפרפניין).

Diese astronomischen Tafeln von J. Pual erwähnt auch del Medigo in seinem Briefe (Melo Chafnajim S. 12) mit den Worten: והפועל חבר לוחות לדעת תנועות המאורות; unglücklicher Weise hat Geiger in der Uebersetzung diesen Eigennamen für das Zeitwort gehalten, und bezog diese Stelle auf den vorgenannten Levi ben Gerschon „der Schriften verfaßte über Algebra — auf neue Weise Tafeln anfertigte, aus denen man die Bewegungen u. s. w., ersehen kann." — Dieser J. Pual hatte einen Bruder mit Namen דוד בר י"ט פועל, der ebenfalls astronomische Schriften verfaßte (S. Ozar Chajim). Von demselben besitze ich und die Pariser Bibliothek eine Abhandlung כלל קטן במה שיצטרך הרופא אל חכמת הכוכבים, in beiden Handschriften nennt er sich deutlich mit den Zunamen Pual. Herr S. Sachs ist daher im Irrthum, wenn er glaubt, der Verf. der ebenfalls im הפליט aufgeführten Handschrift כלל קטן, wo aber der Zuname Pual fehlt, heiße דוד ן בילא (S. seine Anm. in Hapalit S. 31).

III.
מדרש רבי יצחק בן פרנך

So wird dieser Midrasch zuerst von Eliah Levita (Tischbi R. חבוט) genannt, welchen Namen er wahrscheinlich von einer Stelle erhielt, die also lautet: אמר ר' יצחק בן פרנך כל עונותיו של אדם חקוקים לו על עצמותיו שנ' ותהי עונם על עצמותם וכל זכיותיו של אדם כתובים על יד ימינו שנ' ה' צלך על יד ימינך. Der Inhalt ist die Schilderung der Marter und Strafen des menschlichen Körpers im

Grabe. Der Verfasser gehörte wahrscheinlich der spätern arabischen Periode an. Ich besitze diesen Midrasch handschriftlich, so wie die zwei Ausgaben, die Konstantinopol. durch Isaac Akrisch, den Zunz (z. Gesch. und L. S. 279) irrthümlich für den Verfasser und willkürlich 1596 als das Druckjahr angiebt, und die Prager Ausgabe durch Moses b. Kathriel Weißwascher. Das Vorwort des Verlegers beginnt wie folgt: אמר יצחק בן אברהם עקריש זה זכרי וזה שמי ובעניותי ודלותי כל ימי היותי מהשב הייתי מה יהיה בשכבי ובקומי עד בא אחד הכם ושלם כה״ר שם טוב בן מנוה בהלו נרו האיר עיני כל העולם כלו בהרפיסו ס׳ תחית המתים לרמב״ם ז״ל ויהי למחיה להחיות לב נדכאים בזה העולם הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו אנה לידי ס׳ חבוט הקבר אמרתי אל לבי אלך ואלקטה בשבלי השכחה והפאה שהניח ההכם הנזכר ואדפים זה הספר שיקראנו כל ארם פעם אחד ביום וידע מה אחריתו בשכבו ולא יחטא. Der Midrasch beginnt: ה׳ בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה ללמדך שכשברא הקב״ה את עולמו כילוד למור תורה הרבה כדי שיתנו אשה בראו und endet mit dem Satze: לך שכר הרבה ודע מתן שכרן של צדיקים לע״ל. Ein verstümmelter Auszug ist abgedruckt in Reschith Chachma von Vidas S. 36, der wiederum in Wilna 1802 hinter der Agadot Bereschit und von Jellinek in Beth ha-Midrasch I. abgedruckt wurde. Ueber letzteres Werk werden wir später berichten.

Recensionen und Anzeigen.

קיקיון ליונה כולל ספר: יונה בן אמתי בארבעה שירים מאת גבריאל ב״ה אייזיק פאלק.

Auch unter dem Titel:

De Jonaïde. Dichtstuck in Vier Zangen. Door G. J. Polak. Amsterdam.

Der Herr Verf. zeigt auch hier wie in seiner frühern, in diesen Blättern besprochenen Schrift eine geschickte Handhabung der hebräischen Sprache, und hat er ein um so größeres Recht auf Anerkennung, als dieser Zweig der Literatur seit Jahren brach liegt und selten eine pflegende Hand findet. Hinsichtlich der Wahl des Stoffes jedoch dringt sich das Bedenken auf, ob der Verf. glücklich gewesen, und ob Jona sich zum Helden eines Epos eigne. Wer ist hier das eigentliche Agens? Jona? Seine Thätigkeit ist eine unwillige, von Großartigkeit keine Spur: es bedarf sogar aller Mühe der Exegeten, um ihn von dem

Vorwurfe einer unerklärlichen Schwäche zu retten. Die Einwohner von Ninive? Von diesen wird nur eine Bekehrung berichtet. Es bleibt also blos das Einwirken Gottes: und dieses zu einem Heldengedicht verarbeiten, widerspricht durchaus dem Wesen des Epos. Der Verf. hat auch diese Schwierigkeit gefühlt, und er sucht ihr vergebens (Vorwort S. 1 ꝛc.) zu entgegnen. — Ueberhaupt eignet sich der ganze Hergang nicht zu einer poetischen Verarbeitung, da die mannigfachen sich darbietenden Begebenheiten nicht in den Tiefen des Gemüthes, sondern allein auf dem kalten Wege der Verstandesexegese (und auch da kaum), ihre Applanirung finden. Ist dem Fortlaufen des Propheten — seiner Weigerung, den Willen Gottes zu erfüllen — eine poetische Seite abzugewinnen? Der Verf. sucht zwar in einigen schön abgerundeten Worten die Motivirung in der bekannten midrasch. Auffassung, daß die Besserung Ninive's ein Vorwurf für Israel sein würde u. s. w.; doch das poetische Gefühl bleibt hierbei unbefriedigt. Und das Fortlaufen „vor Gott?" Die hagad. Annahme, daß der Herr nur in Plästina erscheine, der der Verf. beitritt, ist in einem Gedichte so unbefriedigend, daß der Verf., wie es scheint, diese Schwäche fühlend, schnell hierüber wegzukommen suchte. — Möge jedoch Herr P. sich hierdurch nicht abgeschreckt fühlen. Die Jonaïde scheint zwar mehr eine Paraphrase als ein Epos zu bilden; aber dem Verf. stehen treffliche Mittel zu Gebote. Das Gedicht hat manche poetische Schönheiten, auch zeigt der Verf. eine beachtenswerthe Virtuosität im Versbaue: bei richtigerer Verwendung wird, wie wir hoffen, Herr P. Erfreuliches an den Tag fördern.

F.

Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda, von Karl Adolf Menzel, königlich-preußischem Consistorial- und Schulrath. Breslau 1853. Graß, Berth und Comp. XIV und 457. S. 8.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß an die israelitische Vorzeit ebenfalls der Maßstab strenger Geschichtsforschung angelegt wird. Das Judenthum, das als Geburt des hellen Tages und der lauten Oeffentlichkeit das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen hat, kann bei diesem Verfahren nur gewinnen, und es ist schon das als Gewinn für dasselbe zu betrachten, daß sein Alterthum, das in den Mißcredit des christlichen Supernaturalismus mit hineingezogen war und dadurch in den Augen der Gebildeten verloren hatte, durch die Bemühung großer Geschichtsforscher, die auf der Höhe der Wissenschaft stehen,

wieder gehoben und gewissermaßen von einer Solidarität befreit wird, die es mit Unwillen ertragen hatte. Zwei große Geschichtsschreiber der Gegenwart, welche der Theologie und dadurch den Vorurtheilen gegen das Judenthum ganz fern sind, haben in den letzten zwei Jahren der jüdischen Geschichte der biblischen Periode ihre Forschung zugewendet: Menzel in der angezeigten Schrift, und Dunker (Geschichte des Alterthums Berlin 1852 Dunker und Humblot). Beide haben das Verdienst, diesen Theil der jüdischen Geschichte von der Nebelhaftigkeit befreit zu haben, in welche sie Ewald troß seines scheinbar apologetischen Zweckes durch seine willkürliche Exegese und seine nicht minder willkürliche Gruppirung bis zur Unkenntlichkeit gehüllt hat. Das Menzelsche Werk, mit dem wir uns hier beschäftigen wollen, läßt die geschichtlichen Thatsachen in einer so durchsichtigen Klarheit hervortreten, daß man die Zeitgeschichte zu lesen glaubt, und die vielen Parallelen, die der Hr. Verf. vermöge seiner Vertrautheit mit der Specialgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit zur Beleuchtung heranbringt, rücken uns die Begebenheiten in greifbare Nähe. Das Ziel, welches er sich beim Herausgeben dieses Werkes gestellt, verdient unsere ganze Anerkennung; er beabsichtigt, das Verständniß der, durch den Religionsunterricht und kirchliche Zwecke überhaupt fast verkommenen israelitischen Geschichte für die dagegen eingenommene gebildete Welt zu vermitteln. Wir lassen den Hrn. Verf. selbst sprechen: „Das vorliegende Werk bezweckt, die Unkenntniß die bei vielen gebildeten Deutschen einerseits aus Geringschätzung, andrerseits aus Befangenheit und Aengstlichkeit auf der israelitischen Geschichte lastet, zu beheben, und durch eine zunächst vom kirchlichen Standpunkte unabhängige wissenschaftliche Behandlung, für die Unkirchlichen den werthvollen geschichtlichen Gehalt des Stoffes vor Augen zu legen, die Kirchlichen aber mit der Ueberzeugung zu befreunden, daß es einer Wiedererweckung der Inspirationslehre für die Geschichtsbücher des alten Testaments nicht bedarf, um den darin webenden Geist Gottes dem Geiste in uns wahrnehmbar zu machen, welcher von jenem genommen ist" (Vorw. S. VIII). Wie groß das Vorurtheil selbst der deutschen Bildungsträger im vorigen Jahrhundert gegen diesen Theil der jüdischen Geschichte war, weist der Herr Verf. nicht nur an Lessing nach, sondern sogar an dem gläubigen Philosophen Herder, der in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit die jüdische Geschichte in einem sehr wegwerfenden Tone skizzirte und das Urtheil fällte, als Staat betrachtet, könne sich kaum ein Volk in einer elendern Gestalt, die Regierung zweier Könige abgerechnet, darstellen! Diese hohle Auffassungsweise,

wie nicht minder die Hegel's, Leo's und Bruno Bauers von der jüdischen Vorzeit, will der Verf. überwinden helfen.

Der Herr Verf. gibt ferner ein anerkennenswerthes Beispiel, wie die wahre Wissenschaftlichkeit über den Dunstkreis eingewurzelter Vorurtheile erhebt und dazu befähigt, auch dem am meisten Verkannten gerecht zu werden. Gegen die Gemeinplätze der Kleingeister, welche die jüdische Nation, ungeachtet ihrer leibhaften Existenz, ihrer Arbeit an einer Neuverjüngung und ihres Selbstbewußtseins für längst ausgestorben, und das Judenthum, ungeachtet seiner immer mehr dem geübten Blicke sich erschließenden Größe und Göttlichkeit als antiquirt betrachteten, räumt der Verf. in einer Ueberschau über den ganzen Verlauf der jüdischen Geschichte eine Wahrheit ein, die aus solchem Munde doppelt beherzigenswerth ist. „Das Volk aber, aus welchem „jene Gestalten — Patriarchen und Heerführer, Richter und Könige, „priesterliche und weltliche Machthaber, Propheten und Volksredner — „hervortreten, erscheint selbst als das Vorbild einer noch unerfüllten „Zukunft, als Träger des dunkeln Schildes, unter welchem die welt„regierende Macht ihre Rathschlüsse über das Menschengeschlecht birgt. „Zum Liebling seines Gottes erklärt und durch überschwengliche Ver„heißungen zur Ergebung in dessen Willen gezogen, wird es auf rauhen „Pfaden zu einem Ziele geleitet, an welchem seine Erwartungen in „die schwersten Drangsale ausgehen, und nur sehnsüchtige Hoffnungen „für Bilder einer zukünftigen Herrlichkeit Raum finden." (Vorw. S. IV).

Der Verfasser nimmt in diesem Werke, so wie in dem früher erschienenem Werke „historische Lesestücke", dessen größere Hälfte der Geschichte vom Ursprunge des jüdischen Volkes bis Saul gewidmet ist, durchweg den kritischen Standpunkt ein, aber man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er nicht, wie Hr. Ewald, zweierlei Maße, das eine für die jüdischen und das andere für die christlichen Bekenntnißschriften anwendet. Bei Gelegenheit der Ermordung des Propheten Zacharias Sohnes Jojada durch den König Joas, kommt der Verf. auf den Ausspruch Jesu bei Matthäi 23, 35 zu sprechen. Das Evangelium legt nämlich Jesu die Worte in den Mund: „damit über Euch komme das auf Erden vergossene Blut, von dem Blute des gerechten Abel bis auf das Blut Zacharias des Sohnes Berachia, den ihr zwischen dem Heiligthume und dem Altar ermordet habet." Der hyperkritische Ewald, der für die alttestamentliche Literatur nicht genug Bearbeiter und Ueberarbeiter auftreiben kann und sie einem gewaltsamen Verjüngungsprozeß unterwirft, kann sich auf dem neutestamentlichen

Gebiete von der alten Befangenheit nicht loswinden, und behauptet gegen den Augenschein, daß jener Ausspruch von Jesu recht sei, und hierbei nur ein Kopistenfehler Berapa für Jojada obwalte (Geschichte des Volkes Israel III 290 Note). Und der Umstand, daß jener Jojada der Chronik nicht vom Volke, sondern durch den König hingerichtet worden, daß also auch die strengste Gerechtigkeit nicht ein Volk für die Verbrechen des Königs verantwortlich machen kann, bleibt von Ewald unberücksichtigt. Wie anders Hr. Verf. Mit voller Unbefangenheit äußert er sich über diesen Punkt: „Gewöhnlich wird angenommen, daß die im Evangelium Matthäi angeführte Ermordung eines Zacharias im Tempel auf diesen Zacharias (B. Jojada) Bezug habe, und daß, da derselbe hierbei Sohn des Berachia genannt wird, wenn nicht ein Irrthum eingeräumt werden solle, Jojada auch den Namen Berachia geführt haben müsse. Die Ermordung eines Zacharias, des Sohnes Baruch, durch die Zeloten vor der Belagerung Jerusalems im Jahre 70 nach Chr. wird jedoch in Josephus (de bello Judaico l. IV, c. V. 4) unter Umständen erzählt, die es unzweifelhaft machen, daß bei jener Anführung dieser und nicht der Sohn des Jojada gemeint sei." (S. 245. Anm.). Interessant ist es, daß auch im Talmud diese zwei Zacharias verwechselt zu sein scheinen, indem agadisch berichtet wird, der Feldherr Nabusaradan habe das vergossene Blut des Zacharia im Tempel noch rauchend gefunden, und man habe ihm geantwortet, es sei das Blut des eines Priesters und Propheten, der zur Zeit der Zerstörung Jerusalems vom Volke erschlagen worden (Synhedrin 96. b.): חזי דמיה דזכריה דהוה קא רתח -- אמרו להו האי כהן ונביא הוא דאינבי להו לישראל בחורבנא דירושלם וקטלוהו. Also ein Zacharias, dessen rauchendes Blut Nebusaradan noch angetroffen, d. h. aus der Zeit des Tempels, der aber vom Volke zur Zeit der Zerstörung ermordet wurde d. h. zur Zeit des zweiten Tempels. Indessen ist diese Verwechselung nur scheinbar. Auch hier ist lediglich von Zacharias B. Baruch die Rede, der von zwei Zeloten aus patriotischem Fanatismus erschlagen wurde. Man muß jedoch den ersten Tempelzerstörer Nabusaradan in den zweiten, Titus, umsetzen, eine Namenallegorie, die in der agadischen Literatur öfter vorkommt, wie Nebuchadnezar für Titus oder Hadrian, Babylon für Rom 2c. Durch diese ungezwungene Umsetzung hat die ganze Scenerie dieser Stelle einen tiefern Sinn. Nabusaradan Titus, der noch das Blut des erschlagenen Zacharis b. Baruch rauchend findet, will sich zum Rächer des von den Zeloten vergossenen Blutes aufwerfen; er will nun einen conservativen Krieg im Interesse der Ordnung gegen die Anarchisten geführt haben und diesem

Interesse, vorgeblich dem im Tempel ermordeten unschuldigen Zacharias, opfert er Hekatomben von Menschen jedes Alters und Standes. —

Kehren wir von dieser Digression zu dem Mengelschen Buche zurück, um den Beweis zu erhärten, wie sehr der Hr. Verf. sich frei von dogmatischer Voreingenommenheit gehalten hat. Bei dem Kapitel von der Prophezeiung der Geburt des Imanuel, einem Kapitel, an welches sich bekanntlich die Christologie mit aller Macht angeklammert hat, gesteht der Hr. Verf. ein, daß in der Anrede des Propheten an den König Ahas durchaus keine Beziehung auf die Geburt des Messias von einer Jungfrau enthalten sei „und auch der Prophet mochte nicht daran denken, durch Hinweisung auf ein Ereigniß, welches erst nach sieben Jahrhunderten eintreten sollte, auf einen zum Unglauben geneigten Fürsten irgend einen Eindruck zu machen" (S. 268). Hr. Ewald übergeht diesen Punkt in seiner Geschichte ganz mit Stillschweigen! Bei dieser Gelegenheit gibt der Verf. eine plausible Erklärung, wie die Anwendung prophetischer Stellen auf die neutestamentlichen Vorgänge zu betrachten sei, die an der agadischen Handhabung der Schriftverse eine ungefähre Analogie haben dürfte. — Der beschränkte Raum dieser Zeitschrift gestattet es nicht auf das Neue und Interessante, das dieses Buch bietet, tiefer einzugehen. Der Verf. hat öfter durch das Zurückgehen auf die Ursprache manchen Thatsachen eine andere Färbung vindicirt, als sie in der lutherischen Bibel und der vulgären Auffassungsweise haben. Die Gestaltung der religiösen und politischen Parteien, das Verhalten der Propheten zu denselben, den bald abgewiesenen, bald gesuchten fremden Einfluß auf die Begebenheiten sind in einem klaren, der Würde des Gegenstandes angemessenen Style dargestellt, und durch das Einflechten von poetischen Stücken und prophetischen Reden, welche den Gang der Erzählung unterbrechen, wird das Ganze lebendig und anziehend. Hervorheben wollen wir nur die treffenden Bemerkungen, daß יֶלֶד in dem Verse Jesaias 9,5. die Bedeutung Prinz-Infant erfant de la France habe (S. 277), ferner daß die Standrede Jeremias von dem Bunde (c. 11. f.) sich auf jenen Bund beziehe, welchen das Volk unter Josias nach dem Auffinden des Gesetzbuches geschlossen (S. 226). Obwohl Ref. hier und da die Ansichten des Verf. nicht theilen kann, namentlich die Beurtheilung des Charakters von David, das Nichtvorhandensein des Pentateuchs in der vorjeremianischen Zeit, den unbeschränkten Einfluß des Parsismus auf das Judenthum, so verkümmern diese Einzelheiten nicht die Freude am Ganzen. Der Hr. Verf. verspricht in dem Vorwort die Fortsetzung dieses Werkes für die nachexilische Zeit, wobei die Einwirkung des jüdi-

schen Religionsbegriffes auf die Gestaltung der geistigen und kirchlichen Zustände der Folgezeit beleuchtet werden soll, der wir mit Spannung entgegen sehen. G.

Notizen.

In Schir haschirim rabba zum Verse אחזו לנו שעולים findet sich die Stelle קיניגין מכללה ודיארטיה עתידים מן בלטוורא דא דיחתו וייטורד, worzu der Comentator Mathnoth Kehuna sagt: Ich habe mir viel Mühe gegeben, aber keine Erklärung hiezu gefunden; es ist auch eine Meinung, daß diese ganze Stelle nicht hierher gehöre. Ich habe einen der arabischen Sprache Kundigen befragt, welcher aber nur einen Theil der Stelle zu erklären im Stande war u. s. w. Nun ist aber der in Rede stehende Satz gar nicht arabisch, sondern, wie hier bis zur Evidenz nachgewiesen wird, griechisch, und zwar lautet er, wie folgt: κυνήγιον μεγάλα ἐδιάρτα, ἐζήτουν μὲν βλάδαροι δὲ διῶκται ἐθηρῶντο. Seine deutsche Uebersetzung heißt also: „Er (Gott) hinterging die Jagd auf eine große Weise; sie stellten zwar nach, aber die albernen Verfolger wurden gefangen", was nicht nur dem Sinne ganz angemessen ist, er rundet vielmehr die ganze Periode ab und ist mit dem vorhergehenden Satze הנתן בים דרך וכו׳ parallel.

Zum Beweise für die Richtigkeit des Gesagten soll jedes griechische Wort unter das im Midrasch mit hebräischen Buchstaben gegebene gestellt werden:

קיניגין מכללה ודיארטיה עתידים · מן בלטוורא דא דיחתו
διῶκται δὲ βλάδαροι μὲν ἐξήτουν ἐδιάρτα μεγάλα κυνήγιον
וייטורד.
ἐθηρῶντο

K. Neubürger.

Neueste Skizzen aus Frankreich, Italien rc.

Das Direktorium einer Handwerkerschule zu Toulouse verweigerte ohnlängst die Aufnahme isr. Schüler, unter dem Vorwande, sie bedürften eines Taufscheins. Auf diesfalsige Beschwerde des Central-Consistoriums zu Paris entschied der Minister des Cultus und öffentlichen Unterrichts, daß das gedachte Schuldirektorium entweder von der Forderung eines Taufscheins überhaupt abzusehen, oder mindestens aufzunehmende Israeliten hiervon zu dispensiren habe. (Arch. isr.)

Da bei der Preisvertheilung an diejenigen Mädchen, welche die meiste Kenntniß in der hebräischen Sprache zeigten (vergl. v. Jahrg. dieser Monatsschr. S. 447), eine Jungfrau, die das von der den Preis aussetzenden Dame bestimmte Alter von 17 Jahren noch nicht erreicht hatte, nicht berücksichtigt werden konnte, so hat jene Dame ihr jetzt eine besondere Gratifikation von 1000 Francs zukommen lassen.
(Arch. isr.)

Durch kaiserl. Dekret ist ein Israelit (Hr. E. Pereire) zum Mitgliede der Commission zur Vorbereitung der, auf den 1. Mai 1855 bestimmten allgemeinen Industrie-Ausstellung zu Paris ernannt worden.
(Univ. isr.)

In Nizza wurde ein Israelit (Hr. J. Avigdor, Sohn des gleichnamigen Mitglieds des Pariser Sanhedrins im J. 1806 und 7) zum Mitgliede der piemontesischen Deputirtenkammer erwählt.
(Univ. isr. nach dem Educatore isr.)

Das zu Constantinopel erscheinende hebr. Journal Or Jisrael berichtet, daß eben so wie mehrere griechische Bischöfe und Primaten auch der Oberrabbiner der isr. Gemeinde zu Adrianopel ein Paar ausgezeichnete schöne Pferde dem Sultan für den Kriegsdienst geschenkt habe. (Arch. isr.) B.

Zu Rom ist nach der D. Allg. Z. das Verbot ergangen, daß christliche unverheirathete Mädchen gar nicht im Ghetto dienen, Wittwen und verheirathete Frauenzimmer des Tages über daselbst Dienste verrichten können, des Nachts aber nicht im Ghetto verbleiben dürfen. Rom siehet sich so häufig als die ecclesia pressa an, der Papst hob dieses erst unlängst bei den Freiburger Wirren hervor: und in dem schmerzlichen Gefühle des Gedrücktseins vergißt es dennoch nicht Andere zu drücken!

Das Haus Pereire zu Paris hat die Summe von 50,000 Franken an die Armen vertheilen lassen. Hiervon wurden dem Erzbischoff von Paris 10,000, dem israel. Centralconsisterium zu Paris 6,000, dem israel. Consistorium zu Bordeaux 6,000 Franken u. s. w. zur Vertheilung in ihren resp. Sprengeln übergeben. (Univ. isr.)

Der neuernannte Oberrabbiner des isr. Centralconsistoriums hat einen s. g. Hirtenbrief an die Rabbiner und Consistorien Frankreichs erlassen, in welchem er den Nutzen der Consistorien und daß durch sie den Israeliten Frankreichs ein einheitlicher Zusammenhalt gegeben sei, hervorhebt, auf die Wichtigkeit der Jugendbelehrungen hinweist, die Hebung des Cultus anempfiehlt u. s. w. Der Univers Israélite gibt diesen Brief vollständig.

Aus einem soeben erschienenen Werke, betitelt: „Mittel-Syrien und Damaskus, von Alfred von Kremer, erstem Dollmetsch des K. Oestr. Generalkonsulats zu Alexandrien" (gewidmet dem K. K. Internuntius in Constantinopel Herrn v. Bruck), welches über Geschichte, Geographie und Ethnographie der nurgedachten Gegenden manche interessante Beiträge enthält und worauf wir vielleicht in der Folge zurückkommen werden, theilen wir vorläufig Folgendes über die Verhältnisse der Juden in Damaskus mit. (Das Buch ist erst im August 1853 abgefaßt.)

„In dem Municipalrathe der Stadt Damask haben außer den Mohamedanern auch 2 Christen und 1 Jude Sitz, doch sind die nichtmuselmännischen Stellen jetzt unbesetzt. —— Die Juden stehen unter ihre Chacham, über welche ein Oberrabbiner gesetzt ist. In Bezug auf Besteuerung sind sie den Christen ganz gleich gestellt. (Letztere haben die sogenannte Dschizie oder Charädsch, Kopfsteuer, in 3 Abstufungen zu zahlen.) —— Juden sind in Damaskus im Ganzen 4000 Seelen, worunter jedoch nur 1000 der türkischen Regierung Kopfsteuer zahlen. Sie haben zwei Rabbiner, welche unbedeutende Processe entscheiden, von denen aber immer noch an den Kadi appellirt werden kann. Jeder der Rabbiner hat 5000 Piaster jährlichen Gehalt, welche Summe von der Gemeinde gezahlt wird. Alle Juden in Damaskus sind Talmudisten: vor etlichen 50 Jahren starb daselbst der letzte Karaite, der, weil er der einzige war, welcher von seiner Secte übrig geblieben war, alle Stiftungen und Einkommen bezog, die zum Besten der Gemeinde bestanden. Die karaitische Synagoge ward nach seinem Tode verkauft und die Griechen bauten eine Kirche hin."

Ueber die Feste der Juden in Damask wird gesagt, daß sie das Neujahr 2 Tage feiern, worauf zwei (soll wohl heißen zehn) Tage folgen, die man Tage der Buße nennt, an denen man fastet und den ganzen Tag hindurch in der Synagoge bleibt (?), es ist dies das Fest S'iam-el-Köbir. (צומא רבה) Nach 5 Tagen ist das Fest J'd-el-Me-

delle, (חגא דמטללא) das 9 Tage dauert, wo auf den platten Dächern Hütten von Reisig und Zweigen aufgerichtet werden, worunter sie schlafen. Außerdem wird noch das Fest Fur, zwischen Februar und März, und Ostern, zwischen März und April, erwähnt. — Verf. bemerkt hierbei, daß die Feste der Juden weit minder zahlreich seien als die der syrischen Christen. B.

Des assyrischen Reiches ältere Periode.

In der Versammlung der asiatischen Gesellschaft am 3. Dec. las der Secretär Mittheilungen aus Briefen von Ob. Rawlinson. Der letzte derselben ist aus einem in der Nähe von Ctesiphon aufgeschlagenen Zelte geschrieben, wohin sich Rawlinson in Folge eines Unwohlseins, das durch die Hitze Bagdads vermehrt worden war, begeben hatte. Unter andern interessanten Details gab Rawlinson Nachrichten über die frühern Perioden des assyrischen Reichs, das ursprünglich etwa bis in's 13. Jahrhundert v. Chr. eine Provinz Babylons gewesen, und von Patis (Zend- und Sanskritwort für „Herr"), regiert worden sei. Um diese Zeit habe Assyrien das Joch Babylons abgeworfen, und sei das vorherrschende Land geworden; mit der Residenz zuerst zu Kala Schirgat, dann zu Ninive; von nun an sei Babylon eine Provinz Assyriens geworden. Sechs dieser Satrapen fand er auf drei verschiedenen Backsteinen verzeichnet, immer zwei auf einem, im Verhältniß vom Vater zum Sohn; da aber keine Verbindung der Inschriften vorhanden ist, so ließ sich nicht angeben, welches die früheren und welches die spätern waren. R. war lebhaft mit den Syllabarien auf Terra-Cottas beschäftigt, wovon er eine ungeheuere Menge in Bruchstücken besaß. Er hatte daraus eine Liste von einigen hundert Monogrammen entworfen mit ihren Erklärungen der Lautangabe und ihre verschiedenen Bedeutungen. Eine Tabelle enthielt eine Liste von Vögeln, die man nicht essen dürfe, nach Art der Verbote in der h. Schrift, eine andere eine Liste der im Reich verehrten Götter mit den Namen der Städte und Tempel, wo ihre Anbetung statt hatte. R. war überzeugt, daß eine lange Zeit verlaufen müsse, ehe man diese Monogrammen genügend entziffern und lesen könne; bis dieß geschehen, sei es ganz unnütz eine Umschreibung der Inschriften in irgend eine Lautschrift vornehmen zu wollen. R. ist gegenwärtig mit einer interlinear- und buchstäblichen Uebersetzung der Annalen Tiglath Pilesars I. in einem zu Kala Schirgat aufgefundenen Cylinder beschäftigt.

Der Talmud und die neuesten Geographen.

Das Bull. de la Société de Geogr. (August u. September) enthält nachstehenden Briefauszug von Herrn Oppert, dadirt Bagdad 17. Julius 1853: „Ich setze meine Ausflüge und Nachforschungen in den Ruinen Babylons fort. Je mehr ich mich mit der Topographie dieser unermeßlichen Stadt beschäftige, destomehr überzeuge ich mich, daß der Birs Nimrud das alte Borsippa oder das im Talmud erwähnte Borsib[1]) bezeichnet. Dieser Name bedeutet „Thurm der Sprachen." Der Talmud, in Babylon verfaßt, muß als das bedeutendste Werk für die Topographie dieser Stadt betrachtet werden; er enthält in dieser Beziehung die ältesten zuverlässigsten und kostbarsten Nachrichten. Man war schon seit langer Zeit der Ansicht, der Birs sei mit dem alten Borsippa identisch, nur hatte man für diese Ansicht keinen schlagenden Beweis. Ich war so glücklich einen zu finden, nämlich eine Inschrift, die ich so eben hier entdeckte, welche aus dem Jahre 450 v. Chr. stammt, und sehr lesbar den Namen Borsippa enthält. Letzteres machte einen Theil des alten Babylon aus, war aber von der übrigen Stadt durch eine Einschließungsmauer getrennt und führte einen besondern Namen. Aehnliche Abscheidungen finden wir in den alten Städten Antiochia, Alexandria, Syracus, Carthago u. s. w. Der Birs Nimrud liegt im S.-W. von Alheymar oder Alheimar und ist 26 Kilometres (6—7 Stunden) davon entfernt. Der Umfang von Borsippa mag etwa 23 Kilometres betragen haben. — Ich habe so eben einen Ausflug nach Kutta, im N. von Babylon, bekannt durch seinen Cultus des Nergal in alten Zeiten, gemacht. Nachgrabungen an Ort und Stelle würden, glaube ich, gute Ergebnisse liefern. Südlich von Hillah drang ich bis Zoll Zuntsch, 10 Lieus

---

1) ברסיף Sabbat 36 a Ende: אמר רב אשי אף אנו נאמר בבל בורסיף. Ferner Sanhedrin 109 a Mitte: א״ר יוסף בבל ובורסיף סימן רע לתורה מאי בורסיף א״ר אסי בור שאפי. Surea 34 Ende: wo sich dieselbe Stelle wie Sabbat 36 a befindet nur mit dem Unterschiede daß es hier רבא בר יוסף ist was dort רב אשי. Ebenso wäre noch zu vergleichen Midrasch rab. (38 in der Genesis.) Aus diesen Stellen jedoch ist nicht die von Herrn Oppert für Borsippa gegebene Bedeutung von „Thurm der Sprachen" zu entnehmen. Nach einer Anmerkung in Aruch S. 329 war dies eine Stadt am Euphrat, und berühmt wegen ihrer vielen Leinwandwebereien. (Siehe Heerens Ideen 1. Theil 2. Abthlng. S. 132.) Eine philosophische Secte unter den Chaldäern hatte von ihr den Namen, und Strabo sagt, daß sie der Diana und dem Apoll geheiligt war; daher wohl der Haß der sich im Talmud gegen diese Stadt aussprach. S.

von letzterer Stadt; die Ruinen desselben sind ohne Zweifel die eines alten Tempels der Babylonier. Ich schließe mit der Nachricht, daß ich auch die Stelle der alten Stadt Sura aufgefunden habe."

Die alten Gewichte Assyriens und Babyloniens.

Herr Norris, der bekannte mesopotamische Forscher, berichtet in der Sitzung der Londoner asiat. Gesellschaft über die Versuche und Untersuchungen, die er an den Gewichten angestellt, die Layard aus Ninive mitgebracht, und die sich im britischen Museum befinden. Es zeigen sich Inschriften daran, theils in der gewöhnlichen assyrischen Keilschrift, theiis in der Kursivschrift, welche sich, wenn auch selten, auf den Ninive-Ueberresten findet. Herr Norris glaubt, die Inschrift auf dem grösten der Gewichte sei in chaldäischer Sprache und phönicischer Schrift, und bedeute „15 Maneh." In dieser Ansicht bestärkt ihn der Umstand, daß an der Seite des Gewichtes 15 Linien tief eingegraben sind. Da das Talent 60 Maneh enthielt, und das fragliche Gewicht 41 Pfd. Troy enthält, so kämen 164 Pfd. Troy-Gewicht auf das Talent heraus, das Doppelte dessen, was die Griechen diesem geben. Herr Norris untersuchte alle Gewichte, 20 an der Zahl, und fand, daß die Inschriften auf der Hälfte derselben ein gleiches Resultat gaben, die andere Hälfte zeigte nur ein halb so großes Gewicht und diese war entschieden babylonisch in ihrem Charakter. Er glaubt deshalb im assyrischen Reiche habe es zweierlei Gewichte gegeben, eines, das im eigentlichen Assyrien galt und 164 Pfd. Troy hatte, und ein zweites babylonisches Gewicht von 82 Pfd. Troy. Dies letztere stimmt mit der Angabe Aelians, daß der babylonische Talent = 72 attische Minen gewesen; der Unterschied zwischen den 82 Pfd. Troy und den 72 attischen Mimen beträgt nur 2 Procent, und möchte sich durch Abnutzung erklären. (Athen. 26. November).

M. Schwarzauer.

Bei dem großen Interesse, welches das Studium der Kirchenväter auch für die jüdische Geschichte hat, halten wir es nicht für überflüssig, hier auf ein Werk aufmerksam zu machen, das im vorigen Jahre in Paris erschienen ist. Es heißt: Études sur les Pères de l'Église per J. C. Charpentier. Der Verfasser gibt zuvörderst eine Schilderung der Zustände der damaligen Welt in religiös-sittlicher Beziehung und stellt dann in dem Werke sämmtliche Kirchenväter in Biographien und treffenden Charakteren dar, und zwar im ersten Bande die lateinischen von Tertullian bis auf Gregor den Großen, der 599—604 Bischof in Rom war, und im zweiten die griechischen von dem Apostel Paulus bis Johannes Chrysostomos. Bei der Schilderung der geistigen Kämpfe, welche von den Vorstehern der Kirche damals zu bestehen waren, nimmt der Verfasser auch insbesondere Veranlassung, die ganze Entwickelungsgeschichte der Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten darzulegen und auf anziehende Weise zur Anschauung zu bringen.

Aus einem im vorigen Jahre in London erschienenen Werke: The Ottoman Empire and its Resources, by E. H. Michelsen entnehmen wir, daß in Smyrna sechs Journale erscheinen, von denen eins in hebräischer Sprache abgefaßt ist und wir erfahren nachträglich, daß die in Constantinopel und Smyrna gedruckten hebr. Journale auch zahlreiche Privatanzeigen enthalten, deren Charaktere zwar die der hebr. Quadratschrift, deren Sprache jedoch zum Theil das Türkische und zum Theil das Spanische ist, welches letztere noch immer von den Nachkommen der im 15. und 16. Jahrhunderte aus Spanien vertriebenen und in der Levante aufgenommenen Juden gesprochen wird. Es ist überhaupt erfreulich zu bemerken, daß in Folge großherrlicher Erlaubniß in letzter Zeit in der Türkei zahlreiche hebr. Buchdruckereien gegründet worden sind und daß jetzt neue Auflagen von Werken der einst in Spanien in so großer Blüthe gestandenen hebr. und rabbinischen Literatur erscheinen. Es wäre interessant, in dieser Zeitschrift über die in der Levante erscheinenden Druckwerke und Journale etwas Näheres zu erfahren.

Hannover Dr. M. Wiener.

Nachträgliches.

Zu der Literatur der Jahresschau im v. Hefte ist noch hinzuzufügen: Notice historique sur Benjamin de Tudéle. Par E. Carmoly. Bruxelles 1852. — משפטי אל von H. B. Fassel. Wien 1852. — ס׳ מקדש מעט לר׳ משה בן יצחק די ריאטי השתדלתי בהדפסתו אני יעקב גאלדענטהאל Wien 1852. — Die israelitische Bibel. Von Dr. L. Philippson. Leipzig 1844 bis 1854.

Mit tiefem Schmerze theilen wir hier die Nachricht von dem Tode des auch in diesen Blättern mehrmals genannten Philoxen Luzzatto mit. Er verschied am 25. Januar d. J. zu Padua im väterlichen Hause. Die Wissenschaft hat an ihm einen ungemeinen Verlust erlitten. Kaum einige zwanzig Jahre alt hat er sie mit trefflichen Schriften bereichert, die von seiner hohen geistigen Begabung ein sprechendes Zeugniß ablegen. Seine Forschungen über die persischen Keilinschriften, die Monographien Le Sanscritisme de la langue assyrienne, Notice sur Abou Joussouf Hasdai, Notice sur quelques Inscriptions hebraïques u. s. w., sowie mehrere Aufsätze im Journal Asiatique und in den Archives Israélites haben ihm ein bleibendes Andenken gesichert. Selbst seine letztern Schmerzenstage waren noch der Wissenschaft gewidmet, und er beschäftigte sich mit der Fortsetzung seiner Studien über die Falascha und deren äthiopische Bibel. Er starb als würdiger Sohn eines in Israel berühmten Vaters: seine Tage waren kurz, aber süß ist der Schlaf des Arbeiters, der in der ihm kurz zugemessenen Spanne ein schönes Tagewerk zur Reife gebracht.

Frankel.

Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen.

IV.

Rabbi Akiba ben Joseph.

(Fortsetzung.)

Nicht so beifällig scheinen R. Akiba's agadische Auslegungen angenommen worden zu sein. Auf seine Meinung, daß Zelophchad der Sabbat-Entweiher in der Wüste war, so wie auf die andere, daß auch Ahron mit Mirjam gegen Moses geredet haben müsse, weil sich Gott in seiner Strafrede an Beide wandte, erwidert ihm R. Jehuda ben Bethera: In jedem Falle bist Du für Deine Auslegung straffällig: denn entweder Du beschuldigst sie fälschlich oder Du entdeckst, was die Schrift schonend verhüllt (Sabbat 96). Eben so macht ihm (Chagiga 14 und Synhedrin 67) R. Ismael einen harten Vorwurf und R. Elieser ben Asaria erlaubt sich gegen ihn die Erinnerung: „Akiba, was drängst Du Dich zur Agada, wende Dich lieber mit Deinen Erläuterungen zu den wichtigen Halachot über Rein und Unrein." Dagegen wird er als der Einzige unter den hervorragenden Geistern gerühmt, der sich außer der Halacha mit jener schwierigen und schlüpfrigen Disciplin über Theosophie und Kosmogonie beschäftigte, ohne darum in seinem Glauben wankend zu werden. Vier, heißt es (Chagiga 14), sind in diese Wissenschaft gedrungen: Ben Asai, Ben Soma, Elischa und R. Akiba, nur Letzterer ist gesund an Leib und Seele daraus hervorgegangen. Auch ihn, wird in der Sage berichtet, wollten die Engel ob seiner Kühnheit ins Göttliche einzudringen strafen, da hätte Gott gesagt: Laßt diesen Weisen zu, er ist würdig sich mit meiner Herrlichkeit zu beschäftigen.

Er selbst soll darüber nach dem Midrasch[1]) geäußert haben: „Nicht daß ich vorzüglicher wäre als meine Genossen, sondern so lehren unsere Weisen: Deine Thaten nähern Dich, Deine Thaten entfernen Dich." Das ist, R. Akiba war nicht nur hochgelehrt, sondern seine Glaubenswissenschaft hatte den Weg ins Herz gefunden und in seinem von Religion durchhauchten Leben That und Gestalt gewonnen, und konnte daher durch Sophismen nicht erschüttert werden. Er ging in diese Wissenschaft in Frieden ein, wie sich der Midrasch ausdrückt, das heißt, er war ungetheilt und ganz was er war, und ging daher unversehrt daraus hervor. Es ist wiederum das was wir Charakter nennen, was ihn auch durch diese gefährliche Klippe führte. Denn in der That war damals das Judenthum von drei Seiten von Irrlehrern und Sectenführern hart bedrängt und manche Opfer fielen den Versuchungen, und nicht immer die Schlechtesten waren es, welche den feindlichen Elementen erlagen. Von der einen Seite waren es die heidnischen Philosophen, von der andern die Christen, welche noch nicht so schroff vom Judenthum getrennt demselben um so gefährlicher waren, und endlich die Lehre der verwirrenden Gnosis, welche den Dualismus von Form und Materie, die Mischung des Urgeistes mit dem rohen irdischen Stoffe lehrte, und in der größten Schwärmerei einerseits, wie der gröbsten Sinnlichkeit andererseits repräsentirt wurde. Bekannt ist der Abfall des Elischa ben Abuju zum Skepticismus und zu den gnostischen Ansichten. Wie sehr aber das Christenthum zu fürchten war, ersieht man aus den vielfältigen Discussionen, die z. B. R. Gamaliel aus Jamnia mit christlichen Lehrern hatte, aus dem Umgang, den R. Elieser mit dem Apostel Jacobus pflegte, so wie besonders aus den wirklichen Erfolgen bei manchem nicht unbedeutenden Manne. So wurde der nachmals so berühmte Chanánia, Neffe des Rabbi Josua in Capernaum, von Christen bekehrt und erst von R. Josua wieder zum Judenthum zurückgeführt, weshalb er sich von Palästina entfernte und nach Babylon begab. Eben so wäre ein Schüler des R. Jonathan bald unter ihre Secte gerathen. Glücklicher Weise traf er auf eine der schlechten Gnosis huldigende entartete Gesellschaft und wurde, von ihrer Ausschweifung zurückgeschreckt, dem Juden-

---

1) שה"ש רבה ד"ה הביאני המלך חדריו

thume erhalten. Aehnliches wird noch von Andern erzählt[2]). So soll auch Ben Dama, Neffe des R. Jsmael, auf dem Punkte gewesen sein, von einem Schlangenbiß sich von dem oben genannten Jacobus im Namen seines Meisters heilen zu lassen. R. Jsmael freute sich, es verhindert zu haben und als der Tod des Dama eintrat, rief er aus: Heil Dir, Ben Dama, daß Du noch rein verschiedest! Wie schwankend Viele damals geworden sind, besonders durch die beliebten Wunderkuren, beweist das Gespräch zwischen R. Akiba und Sonin, dem Chasan[3]) des R. Gamaliel (Talmud jeruſ. 67 c. 4. חזן ist der Bedienstete, der in der Synagoge oder bei den Lehrvorträgen die Ordnung anzugeben beauftragt ist). Sonin fragte nämlich den R. Akiba: Ich und Du wir wissen beide, daß daran nichts Wahres ist; aber wie kommt es doch, daß wir Gebrechliche und Lahme zu ihnen ihre Zuflucht nehmen sehen und sie gesund wieder zurück kommen? Worauf R. Akiba ihm zur Antwort gibt, daß das zufällige Zusammentreffen nur Thoren für einen Beweis gelten lassen: wenn einmal die Schmerzen den Menschen zu dieser Zeit verlassen sollen, wird Gott um der Thorheit der Menschen willen, die es mißverstehen, seine Bestimmung nicht abändern. Andere sind durch manche räthselhafte Erscheinungen im Leben an ihrem Glauben irre geworden, wie von Elischa ben Abuja erzählt wird, er habe Einen von einem Baume stürzen sehen, während er das Gebot beim Einfangen der jungen Vögel die Alte fortzuschicken ausübte, und habe ausgerufen: Wo ist nun das für dieses Gebot verheißene lange Leben! — Wohl nicht ohne Absicht hat daher R. Akiba[4]) das lange Leben, das dort verheißen ist, auf das jenseitige gedeutet. Aus diesen Umständen ist auch leicht erklärlich, daß R. Akiba (Synhedrin 90) den harten Ausspruch thut, daß wer minäische Schriften ספרים) המינים) oder überhaupt Schriften der Sectirer liest der Seligkeit verlustig sei. So stimmt auch R. Akiba seinem Freunde R. Tarphon zu, daß die Bücher der Minim, weil sie den Abfall Jsraels von Gott und dessen Zorn herbeiführen, sammt den heiligen Namen Gottes, die sich darin finden, verbrannt werden

---

2) קהלת רבה פ״ה
3) ע״ז נה
4) מ״ר רות ו׳

müßten[5]). Daher rügt auch R. Akiba jede agadische Deutung, die irgend einen Anlaß zur Verkörperung Gottes geben, oder die den Menschen zu vergöttlichen scheinen könnte. So lehrt er[6]): Selbst die Chajot, die den Thron des Herrn tragen, sehen nicht seine Herrlichkeit; denn es heißt: „Kein Mensch schauet mich und lebt.“ Er rügt den R. Papis, weil dieser die Worte der Schrift: „Siehe der Mensch wurde wie Einer von uns“ deutet: gleich dem Einzigen und heißt ihn schweigen, so wie er denselben wegen manchen ähnlichen Ausspruchs tadelt[7]). Er kannte alle die Klippen und war selbständig genug sie zu meiden. Denn er drang nicht nur in die Tiefen der Halachot, sondern wußte sich auch auf den Höhen der Religionswahrheiten zu behaupten, zu bewegen und mit Sicherheit gegen Irrthum zu kämpfen.

Doch wenn wir R. Akiba als einen Heros der Gelehrsamkeit bewundern, so müssen wir ihn nicht minder als Menschen in Beziehung auf sich sowohl als auf Mitmenschen, auf sein Volk und seinen Glauben wegen seiner Bescheidenheit, seiner hohen Achtung vor der Würde des Menschen, in jedem auch dem entarteten Individuum, wegen seiner wahrhaften Frömmigkeit und dem ihr entspringenden Sinn für wahre Heiligkeit und Sittlichkeit lieb gewinnen. Wir werden aus seinen halachischen und agadischen Aussprüchen manchen schönen Beweis davon finden. Besonders aber tritt in ihm eine musterhafte Ergebung in Gottes Willen hervor, vereint mit einem fröhlichen Vertrauen das unerschütterlich ist und mit einer innern regen und rüstigen Thatkraft.

Er, von dem es hieß, er hätte seines Gleichen nicht in Palästina, von dem die Spätern sagten, daß sein Herz weit umfassend war wie die Vorhalle zum Tempel (Rosch Haschanah 23), dessen Mischnaiot die großen genannt und stets vorgezogen wurden (Berachot 63); von dem es hieß, wenn er fehlte so fehlte die Thora, die Halacha im Lehrhause; der zu Jamnia im Kreise seiner frühern Lehrer jetzt neben Rabban Gamaliel als hervorragende Größe wirkte: wie bewährte er seine frühere Bescheidenheit! Wie fest blieb er gegen die Ver-

---

5) במדבר רבה ט' u. Sabbat 116.
6) י"ד ibidem.
7) שיר השירים רבה ד"ה לסוסתי

blendung des Ruhmes! Als er einst zu spät zum Lehrhaus kam, blieb er draußen, um nicht die schon Anwesenden mit Aufstehen zu belästigen. Da aber die Gelehrten ihn vermißten und ohne ihn keine Anfrage entscheiden wollten, so holte man ihn herein und er, der sehnsüchtig erwartete gefeierte Gelehrte, setzte sich zu den Füßen seines früheren Lehrers R. Elieser.

Die Bescheidenheit des R. Akiba leuchtet uns in seinen Worten und Handlungen entgegen. Als er mit seinen gelehrten Genossen zu R. Ismael ging, um ihn über den Verlust seines Sohnes zu trösten und R. Tarphon sie ermahnte, nach einander zu sprechen und nicht einander zu unterbrechen, wie es die Achtung vor diesem großen Gelehrten erheische, war es R. Akiba, der sich erbot zuletzt zu sprechen; und als einst die Gelehrten alle zu ihm kamen, um ihn selbst über den Verlust seiner Söhne zu trösten, lehnte er bescheiden die Ehre von seiner Person ab und schrieb sie seinem Berufe als Lehrer des Gesetzes zu, welchen die Rabbinen ehrten; denn, meinte er, Männer wie Akiba gibt es noch viele allenthalben (Moëd Katan 21 u. 28). Dahin zielt auch seine Deutung des Verses Spr. Sal 30, 32: Wenn Du Dich ob Deiner Gelehrsamkeit im Gesetze überhebest, so wirst Du nur dadurch zurückgesetzt werden (Genesis Rabba Cap. 81). Und so wie er selbst von jeder Gelehrteneitelkeit weit entfernt war, so verletzte ihn solche bei Andern. In strengem Tadel äußerte er sich einst gegen R. Jehuda ben Nehemia: „Du strahlst vor Freude, daß Du dem greisen R. Tarphon Dich überlegen gezeigt hast; es sollte mich wundern, wenn Du nicht hart dafür bestraft würdest" (Menachot 68). So zartfühlend er für die Ehre Anderer war, so nachsichtig war er gegen ihm widerfahrene Kränkung, was auch von der Nachwelt anerkennend gerühmt wurde. Denn einst, wird erzählt (Taanit 25), als R. Elieser in einer Zeit der Dürre vergebens alle vier und zwanzig vorgeschriebenen Gebete um Regen verrichtet hatte[8]), trat R. Akiba hin, und siehe! nach den ersten Worten zeigte sich schon die Erhörung im erquickenden Regen; nicht daß dieser (R. Akiba), fügt der Talmud hinzu, größer als jener war, sondern weil dieser Beleidigungen mit Sanftmuth ertrug, jener aber nicht. — Diese seine Bescheidenheit und Zartsinnigkeit im Umgange mit seinen

---

8) Vergl. Mischna Taanit III. 1. 2. 3.

Lehrern und Genossen wurde auch von den Gelehrten seiner Zeit gewürdigt, die sich in schwierigen Verhältnissen, welche der Klugheit und weisen Schonung bedurften, gern an R. Akiba wandten, und willig unterzog er sich solchen Aufträgen, so unerfreulich sie ihm oft sein mochten. R. Akiba war es, der seinem Lehrer R. Elieser den Bann, den R. Gamaliel über denselben aussprach, mit zarter Schonung ankündigen mußte (Baba Mezia 51). Er war es, der bei dem ersten Streite des R. Josua mit R. Gamaliel jenen zum Nachgeben vermochte (Rosch Haschana 25); und als nach der Absetzung des R. Gamaliel dieser sich wieder mit R. Josua versöhnt hatte und der inzwischen zum Nasi eingesetzte R. Elieser ben Asaria jenen wieder den Vorrang einräumen sollte, war es wieder R. Akiba, der es auf kluge Weise zu vermitteln wußte (Berachot 28).

Seine Bescheidenheit aber in Bezug auf seine Person und seine hohe Achtung und Liebe gegen jeden Menschen als solchen, die sich natürlich nach dem besondern Verdienste eines Jeden steigerte, beruhte wie alle seine moralischen Eigenschaften auf festen Grundsätzen wahrhafter Frömmigkeit und Demuth vor Gott; er war als Mensch und als Jude, wie als Gelehrter durchgebildet und consequent. Seine religiösen Grundsätze, die des lauter erfaßten Judenthums, sind in seinen in den Pirke Abot III, 13. 14. 15. enthaltenen Aussprüchen niedergelegt. Als erster Grundsatz galt ihm die durch sittlichen Ernst über das Sinnliche, Sündhafte und Eitle sich erhebende Richtung zum Ewigen und die vor Ausschreitung gesicherte religiöse Ansicht. Seine Worte hierüber lauten: Scherz und Leichtsinn verführen den Menschen zur Unsittlichkeit; die Massora, das ist die von Geschichte und Ueberlieferung fest normirte Auslegung, sind ein Zaun um die Lehre, sichern vor Willkür und Irrthum in derselben; die Zehnten sind ein Zaun um den Reichthum, d. h. die Vorschriften zur wohlthätigen und Gott gefälligen Anwendung des Reichthums sichern vor Uebermuth und Verfall in die Sinnlichkeit durch denselben; Gelübde der Enthaltsamkeit sind ein Zaun für die Absonderung von überflüssigen Genüssen und dies allein ist das veredelnde Motiv der Gelübde; der Zaun um die Weisheit ist Schweigen. Das Letztere soll eine Warnung sein, sich nicht mit Sectirern und Abtrünnigen in Disput einzulassen, wozu wie oben erwähnt seine Zeit genug Veranlassung gab und was Mancher hart büßen mußte. Er

war hierin der Meinung des R. Elieser entgegen, der sich oft in Controversen einließ und lehrte: Uebe Dich dem Ungläubigen erwidern zu können. Als Princip und Stütze der Religiosität überhaupt stellte er das Bewußtsein von der hohen Stellung des Menschen auf, da „der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ist"; als Verpflichtung der Israeliten zu ihrem Gesetze hebt er deren besondere Auszeichnung hervor, daß Gott sie (5. B. Mos. 14) seine Kinder nennt und sie der Offenbarung und der heiligen Lehre gewürdigt hat. In dankbarer Demuth vor Gott und eingedenk ihrer Auszeichnung sollen sie der Sünde einen edlen Stolz, der Unbill inneres Selbstbewußtsein entgegen setzen. Einen vorzüglichen Werth aber setzt er in die das Judenthum charakterisirende Lehre von der Freiheit des Willens: „Alles ist vorhergesehen, doch ist der Wille frei gelassen"; Gottes Allwissenheit und Vorsehung schließt die freie Wahl des Menschen nicht aus. Und nachdem er in einem eindringlichen Bilde den Sünder, der die Langmuth Gottes mißbraucht, als seinen eigenen Ankläger und die Strafe als dessen eigene Schuld dargestellt hat, schließt er mit dem bezeichnenden Satze des Judenthums: „Doch sind Alle zum Mahle (zur Seligkeit) bestimmt." Das Judenthum kennt keine ewige Verdammniß; vielmehr gelangen Alle, wenn auch Viele erst durch strafende Läuterung, endlich zur Seligkeit. —

Diesen Grundsätzen gemäß lehrte er auch eine Gottesfurcht, die das ganze Wesen des Menschen durchdringt. So oft er an den Vers kam: „und er hat es nicht gewußt und sich verschuldet" meinte er: „Wenn der unwissentliche Sünder der Vergebung bedarf, um wie viel mehr wir, die wir oft mit Wissen sündigen." Und bei einer andern biblischen Stelle (4. B. Mos. 30, 13) rief er aus: „Wenn Einer der sündigen wollte und vom Zufall bewahrt wurde dennoch der Vergebung bedarf, wie ergeht es erst denen, die sich muthwillig in die Sünde begeben!" (Kidd. 81.) Eindringlich warnt er vor dem ersten Schritt zur Sünde, indem er (Genes. Rabba) mit Anspielung auf Jes. 5, 18 ausruft: „Anfangs gleicht die böse Begierde dem Faden eines Spinngewebes, wächst aber zuletzt zu einem Schiffstau heran." Bekannt ist jener Spruch, den R. Akiba stets im Munde führte und durch die That bewährte, und der von seiner echt frommen Ergebenheit in Gott zeugt: „Alles was Gott thut geschieht zu unserm Besten." Einst, so

erzählt der Talmud (Brachot 60), kam er auf seiner Reise nach einer Stadt, wo man ihm die Herberge versagte; er aber tröstete sich mit dem erwähnten Spruche und blieb die Nacht hindurch auf freiem Felde. Ein Wind erhob sich und löschte sein angezündetes Licht aus; eine Katze erwürgte ihm den Hahn, den er als Wecker mit auf die Reise genommen; ein Löwe zerriß ihm den Esel. R. Akiba aber sprach gutes Muthes dazu: „Was Gott thut ist zu unserm Besten!" Es bewährte sich auch. Eine plündernde Kriegerschaar durchzog den finstern Wald und kein Schall, kein Schimmer verrieth den wohl verborgenen R. Akiba. Des Morgens aber sah er die Verwüstung jener Stadt, die ihn nicht hatte aufnehmen wollen, durch eben diese Rotte und „wie recht hatte ich", rief er nun aus, „was Gott thut geschieht zu unserm Besten!"

In diesem Geiste sprach er auch dem kranken R. Elieser Muth zu. Während nämlich seine Genossen ob der Krankheit ihres Lehrers, in welchem sie die Lehre personificirt erblickten, seufzten, zeigte er sich heiter und erklärte dies auf deren Verwunderung daher, daß er darin nur eine Wohlthat sehe, da nach Pred. Sal. 7 auch der beste Mensch nicht ohne Fehl sei, und so freue er sich, daß R. Elieser diesen hier abbüße, um dort desto reicher belohnt zu werden. Ein anderes Mal bei ähnlicher Gelegenheit sprach R. Akiba, nachdem seine gelehrten Genossen sich im Lobe des Lehrers erschöpft hatten, zu R. Elieser, der sich unterstützen ließ, um sich mit besonderer Liebe zu ihm hinzuneigen: „Schmerzen sind Liebesbeweise von Sünde läuternd (Synhedr. 101). Dieselbe zuversichtliche Ergebenheit tröstete ihn auch bei dem Drucke, unter dem die Glaubensgenossen seiner Zeit doppelt litten, weil ihnen noch ihre frühere Selbstständigkeit frisch im Andenken war; so daß er den Ausspruch that: Wohl steht der Tochter Jakobs die dürftige Lage, wie ein rother Zügel der Mähne eines weißen Rosses (Wajikra Rabba 35), indem er wohl zugleich mit dem „rothen Zügel" auf die Blutschuld der Bedrücker und mit dem „weißen Rosse" auf das unschuldige Israel anspielte. — Wie fern von jeder Ostentation seine Frömmigkeit war, zeigt das Zeugniß der spätern Rabbinen, daß R. Akiba öffentlich sein Gebet möglichst kurz faßte, während er in seiner Einsamkeit desto länger und mit allen Zeichen der Inbrunst betete (Berachot 31). Aber seiner Demuth vor Gott glich seine Achtung für den Menschen als solchen, und die

Selbstachtung, die er anempfahl. Lebe lieber am Sabbat so dürftig wie am Werktage, lehrte er, als daß Du der Menschenhülfe bedürfest (Sabbat 118). Eben so bewies er aus der Schrift, daß die Lebensrettung eines Menschen der Beobachtung der Sabbatruhe voranstehe (Joma 85). So hoch ihm aber auch die Nächstenliebe stand, indem er lehrte: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst ist ein großer Grundsatz der Lehre", und in Bezug darauf: „Gott läßt wohl die Sünde gegen ihn selbst hingehen (ונקה), aber nicht die gegen den Nächsten (לא ינקה)" (Bamidbar Rabba 11 und 24); so sehr er die Pflichten gegen den Nächsten unbeschränkt wissen will und (Baba Kama 113) lehrt, daß man dem Heiden wie dem Israeliten die strengste Gerechtigkeit schuldig ist: so verkennt er doch auch den Werth der Selbsterhaltung nicht, und sehr beachtenswerth ist sein Widerspruch gegen Ben Petura (Baba Mezia 62), welcher lehrte, daß wenn Einem nur die Wahl bliebe sich allein zu retten oder mit seinem Nächsten umzukommen (es hat Jemand z. B. nur so viel Nahrungsmittel, als für Einen allein ausreichen um ihn vom Hungertode zu retten), Letzteres vorzuziehen sei. So hielt man es, erzählt der Talmud, bis R. Akiba ihm aus 3. B. Mos. 25 bewies, daß die Selbsterhaltung in diesem Falle vorangehe.

Der hohe Werth, welchen ein Menschenleben überhaupt in seinen Augen hatte, spricht besonders aus seinen humanen Lehren in Bezug auf die Todesurtheile. Er und R. Tarphon äußerten (Maccot 7): Wenn wir unter den Synhedrin gewesen wären, so wäre nie eine Hinrichtung vorgekommen. Sie hätten nämlich, um einem etwaigen Irrthume vorzubeugen, all ihren Scharfsinn zur Vermeidung der Todesstrafe angewandt [9]). Eben so lehrt er gegen R. Jose den Galiläer (Maccot 11), daß, wenn der unfreiwillige Mörder seine Freistatt verläßt der Bluträcher ihn nicht tödten müsse, sondern nur wenn er ihn tödte straflos bleibe, jeder Andere aber der ihn tödte als Mörder zu betrachten sei. Seinen Widerwillen gegen die Todesstrafe drücken auch die Sätze aus (Chagiga 14 und Synhedr. 63), daß die Richter, welche ein Todesurtheil gesprochen oder einen Mord mit angesehen haben, an selbem Tage Nichts genießen

---

9) Jedoch aber nicht etwa völlige Straflosigkeit. Vergl. Frankel der gerichtliche Beweis S. 48.

dürfen; denn es heißt: Ihr sollt nicht essen bei dem Blute. Seine Humanität nahm auch die von Vielen verurtheilten Chutäer in Schutz, indem er sie (Kidduschin 75) für aufrichtig Bekehrte erklärte. Besonders zartsinnig aber fühlte er mit seinen Glaubensgenossen, die er als Abkömmlinge und Nachahmer des frommen Abraham und als von Gott durch die Offenbarung ausgezeichnet, auch in ihren ärmsten und geringsten Gliedern werthgeschätzt wissen wollte (Baba Kamma 90). Einen schönen Zug seines zartfühlenden Herzens theilt uns der Talmud (Nedarin 40) mit. Einer seiner Schüler war einst krank und siechte ohne Theilnahme und Besuch der Gelehrten hin. Da besuchte ihn R. Akiba und erquickt und neu auflebend rief der Kranke ihm zu: Rabbi, Du hast mich am Leben erhalten! R. Akiba aber lehrte hierauf: Wer den Krankenbesuch unterläßt gleicht fast einem Mörder. Er hatte auch Gelegenheit genug, seinem Mitgefühle durch die That Ausdruck zu geben, indem er nicht nur selbst sehr reich, sondern von seinen Zeitgenossen in Anerkennung seines edlen Sinnes zum allgemeinen Armenvorsteher ernannt war (Kidduschin 27 und Ketubot 106). — Haben sich aber in dem bisher Gesagten die Grundsätze R. Akiba's über die Grundpfeiler der mosaischen Religion: die Ehrfurcht vor Gott, die Nächstenliebe und die Selbstachtung gezeigt, so müssen wir noch hinzufügen, wie tief er von der Wurzel wahrer menschlicher Erhebung und menschlichen Glückes, von der Heiligkeit als Quelle der Pflichten gegen uns selbst durchdrungen war. Mit seinem tiefen Gemüthe erfaßte er die hohe Bedeutung der Sittlichkeit und der Heiligkeit der Ehe, in welcher er den Nerv des Lebensglückes fand, wie schon die Propheten für die Liebe Gottes zu seinem Volke kein würdigeres Bild als die eheliche Liebe kannten. Er wollte die Ehe rein von jedem Makel wissen, nannte den reich, der ein Weib von feinen Sitten und Thaten besitzt (Sabbat 25), lehrte, daß in einer keuschen und glücklichen Ehe Gott gegenwärtig, eine unkeusche und unglückliche aber gleich zehrendem Feuer sei (Sota 17), gestattete eben darum lieber dem Manne, so er einmal sich nicht glücklich fühlte, die Scheidung, als daß das eheliche Glück getrübt werde (Gitin 70).

Dagegen ist er der Strengste in Gesetzen bei Schließung der Ehe und erklärt eine Ehe für ungültig und die Kinder aus derselben für Bastarde, sobald ein Verbot der Bibel da-

gegen ist, wenn es auch nicht von der verschärfenden Androhung der Ausrottung begleitet ist (Jebamot 10 u. 44, Ketubot 29). Die Keuschheit galt ihm so hoch, daß er es für ein Vergehen hielt, ein erwachsenes Mädchen durch Hinhaltung der Verehelichung der Versuchung auszusetzen und denjenigen, der dies thut, den Aermsten unter Israel nennt und mit den Worten der Schrift davor warnt: Du sollst Deiner Tochter nicht Veranlassung geben unkeusch zu werden (Synhedrin 76). Dagegen streitet er auch mit richtigem Tacte gegen Verordnungen, welche obwohl im Sinne der Keuschheit doch zu Mißton in der Ehe Veranlassung geben könnten. So erlaubt er gegen die frühern Lehrer der Frau in ihrer Zeit der Absonderung sich zu schmücken und schöne Kleider anzulegen, damit sie ihrem Gatten nicht mißfalle (Sabbat 64). Andererseits legte er dem Manne Schwierigkeiten in den Weg, wenn er etwa durch Eigensinn und Uebereilung die Ehe zu stören im Begriffe war und ergriff gern einen Vorwand, um dessen voreiliges Gelübde, das eine Scheidung zur Folge hätte, zu lösen (Nedarim 65). —

Ein Mann aber, der so erfüllt war von der Hoheit und Würde des Menschen, wie mußte er entrüstet sein über die entarteten Römer, die sich willig zu Werkzeugen und zum Spielball in den Händen der Großen herabwürdigten, deren Vornehme sich nicht entblödeten, auch den verworfensten Imperatoren Altäre zu errichten und ihnen göttliche Verehrung zu zollen! Wie mußte ihn die Grausamkeit erzürnen, die mit Menschenleben wie mit Zahlen spielte! Ein Mann der so erfüllt war von der Heiligkeit des Lebens, wie verächtlich mußte er auf die Römer herabsehen, deren bester Kaiser Trajan, der sprüchwörtlich verherrlicht wurde, einer verwerflichen Ausschweifung und dem Trunke, unbeschadet seines Tugendrufes, so ergeben war. Und wie schmachvoll mußte es ihm, wie unnatürlich erscheinen, daß diese entarteten Römer auf das äußerlich tiefgebeugte, sittlich aber hoch über seinen Bedrückern stehende Israel mit zermalmenden Füßen treten, mit Hohn es verspotten durften[1])! Aber eben diese Hoheit seines Bewußtseins und sein unerschütterliches Vertrauen auf die göttliche Vorsehung hielten seine Hoffnung wach, seinen Muth aufrecht und sein

1) Vergl. hierüber die trefflichen Worte des Herausgebers dieser Zeitschrift. Jahrgang I. S. 216.

männlicher Geist voll Jugendfrische sah in diesem Kontraste, der Andern Thränen der Muthlosigkeit erpreßte, nur ein sicheres Zeichen, daß es anders werden müsse. Einst kamen R. Gamaliel, R. Elieser ben Asaria, R. Josua und R. Akiba nach Rom und als sie von Weitem schon den Jubel der Menge vom Kapitol vernahmen, weinten die Andern. R. Akiba aber lachte, und da sie ihn fragten warum er nicht mit trauere, indem er ihre heidnischen Dränger so jubeln und im Wohlleben sähe, während unser Heiligthum in Asche läge und der Platz den wilden Thieren zum Aufenthalte diente, erwiederte er: Eben darum lache ich, wenn es den Verbrechern so wohl geht, wie sollte es nicht bald noch viel besser um die stehen, die Gottes Willen thun? — Und wieder einmal kam er mit ihnen zu dem Tempelberge, und als sie einen Fuchs auf demselben sich tummeln sahen und darob ihre Kleider zerrissen und klagten, lachte R. Akiba. Als sie ihre Verwunderung über seine stets den ihren entgegengesetzten Gefühle ausdrückten, erklärte er: Was euch traurig stimmt macht mich heiter. Denn, meinte er, sind Uriah's herbe Weissagungen (Jeremias 26) „Zion werde in Steppe verwandelt und Jerusalem zur Einöde werden" in Erfüllung gegangen, so werden nun auch Zacharia's fröhliche Weissagungen, daß die Straßen Jerusalems voll von hochbejahrten Männern und Frauen und fröhlich spielenden Kindern sein werden, ihre Bestätigung finden. Worauf sie erwiederten: Akiba, Du hast uns wahrlich getröstet[2]). In diesem Geiste suchte der in Hoffnung und Vertrauen unerschütterliche R. Akiba seine Zeitgenossen aller Orten mit Muth und Ausdauer zu erfüllen, den Nationalsinn und die Hoffnung auf die Regenerirung ihrer Nationalität immer neu zu beleben, und als Verbrechen galt ihm die unmännliche Erschlaffung, die an Rettung verzweifelt. Darauf deutet auch seine große Vorliebe für das hohe Lied, das er (Schir Haschirim Rabba 1) für hochheilig erklärt und welches eine ganze Welt aufwiege, weil die allegorische Deutung desselben das tiefe innige und unauflösliche Liebesband zwischen Gott und Israel darstellt, von welchem dieses stets getragen und emporgehalten wird. In diesem Sinne erklärt er auch (Schemot Rabba 5), daß Moses

---

2) Maccot 24 und Echa Rabba Ende, nach Rapoports Emendation in Bikkure Haïttim v. Jahr 5584. S. 71.

eigentliches Vergehen, weshalb er nicht nach Kanaan kam, darin bestand, daß er bei der Verschlimmerung des Schicksals der Israeliten nach seiner ersten Sendung zu Pharao die Ausdauer verlor und verzweifelnd sprach: Warum hast Du dem Volke so übel gethan und hast sie doch nicht errettet.

Der Konsequenz des R. Akiba wohnte jene zähe Kraft inne, die bei aller Ergebung und ruhiger Erduldung des Unvermeidlichen doch nimmermehr sich aufgibt, vielmehr mit Ausdauer still wirkend den Moment erwartet, wo sie mit verdoppelter Stärke sich zur kühnen That emporschwingt und auch die größte Gefahr der Person nicht scheut, gilt es ein hohes Ziel für das Allgemeine zu erreichen: er war gleich befähigt ein thatenreicher Held wie ein bewundernswerther Märtyrer zu werden. Und bedenken wir, daß auf der Zeit seines Wirkens und großen Einflusses auf sein Volk, dessen Wunden noch von den Schlägen unter Vespasian und Titus nicht verharrscht waren, die knechtende Grausamkeit eines Domitian, die eiserne Hand eines Trajan und die racheschnaubende, blutgierige Verfolgung eines Hadrian lastete: so werden wir es begreiflich finden, daß ein Mann wie R. Akiba, dem Menschenwerth, Nationalität und Religion nicht Büchergelehrsamkeit sondern Leben war, dessen Herz von alle dem erglühte was sein Mund lehrte; daß ein Mann, der danach strebte durch Einsetzung seines Lebens für sein Heiligthum seiner Vollkommenheit die Krone aufzusetzen, sich nicht als friedlicher Gelehrter verhalten konnte, sondern daß er mit den Waffen seines Geistes, mit der Glut seines Herzens in seinem Volke eine Begeisterung herauf zu beschwören versuchte, die dem allgefürchteten Rom selbst fürchterlich werden mußte. Um aber diese Seite seiner Wirksamkeit würdigen zu können, müssen wir über die äußeren Zustände Israels zu seiner Zeit uns Licht verschaffen. (Schluß folgt.)

Briefe aus Berlin.

II.

Wie so oft die Juden gerade in traurigen Verhältnissen schöne Tugenden entfalten, so zeigten auch die Juden der Mark bei ihrer damaligen Austreibung im J. 1573 ihre vielbewährte Glaubenstreue,

indem, wie von ihnen rühmlich bezeugt wird, Keiner die um den Preis seiner Religion dargebotene Erlaubniß im Lande zu bleiben annehmen mochte. Sie wandten sich zumeist nach Polen, wo damals Kasimir herrschte. Bald aber machte sich der Mangel an Schutzgeldern, Zöllen und andern Abgaben der Juden fühlbar, und Johann Georg fand sich im Jahr 1575 bewogen, den polnischen Juden in der Nähe der Mark auf fünf Jahre ein Privilegium zu ertheilen, die freien Jahrmärkte in Brandenburg und Niederlagen zu besuchen und mit den churfürstlichen Unterthanen Handel treiben zu können. Im Jahre 1588 wurde dieses Privilegium unter vielen Beschränkungen und mit ausdrücklichem Ausschluß einer häuslichen Niederlassung erneuert. Dafür mußten sie jährlich tausend Thaler Tribut in die churfürstliche Rentei erlegen. Dieses Privilegium wurde immer von Zeit zu Zeit erneuert. Da die Juden jedoch während des dreißigjährigen Krieges mit der Zahlung säumten, so erlangten sie im Jahr 1640 nur durch die Fürbitte der Churfürstin Elisabeth Charlotte, und zwar für die dreifache Steuer, ein erneuetes Privilegium. Besonders aber thaten die Könige von Polen, denen der Handel der Juden vielen Vortheil brachte, erfolgreiche Fürsprache beim Churfürsten für deren freien Handel in der Mark. An einen stetigen Aufenthalt der Juden daselbst war jedoch noch nicht zu denken; vielmehr enthielt jedes Rescript des großen Churfürsten in Betreff der Juden nur den geschärften Befehl, über die Fernhaltung derselben und die Ausweisung der unvergleiteten Juden zu wachen.

Erst im Jahre 1670, als die Juden aus Wien mit großer Härte vertrieben, ihre Synagoge daselbst geplündert, niedergerissen und in die Leopoldskirche verwandelt wurde, in deren Aufschrift man u. A. die Worte liest: Diruta Hebraeorum spelunca et expulsa eorum perfidia, baten die Armen in ihrer bis zur Verzweiflung sie treibenden Noth den brandenburgischen Residenten in Wien, Andreas Neumann, sich ihrer anzunehmen und den Churfürsten zu bitten, daß er eine Anzahl von ihnen aufnehme. Wehmüthig klagten sie, daß ihnen gleichsam der Erdboden verschlossen sei, welchen doch Gott für alle Menschen geschaffen habe, und daß man sie gegen alles Recht so grausam behandle. — Der große Churfürst lieh diesen Bitten der Unglücklichen, in Erwägung der Verödung seines Landes durch den Krieg und des Mangels an Geld und vermögenden Leuten, ein williges Ohr. Besonders haben auch dazu die damals in churfürstlichen Gnaden und Diensten stehenden Juden Leimann Gumperz und Salomon Elias beigetragen, die in den damaligen kritischen Zeiten durch Geschick und Einsicht viel Dienste leisteten und als brauchbare und sehr geachtete Männer wohlbekannt

waren. Im Jahre 1671 kamen nun auch einige jüdische Familien — man nannte sie die östreichischen Juden — nach Berlin, erhielten auch Erlaubniß zur Abhaltung des Gottesdienstes im Hause, jedoch wurde ihnen nicht gestattet eine Synagoge zu halten. Jede Familie mußte jährlich acht Thaler Schutzgeld entrichten. Bald vermehrte sich ihre Zahl und 1672 war sie schon so beträchtlich, daß man ihnen die sogenannten Judenhöfe zur Wohnung anwies. Seit dieser Zeit kennt man den großen und den kleinen Judenhof und die Judenstraße zu Berlin. Man hörte aber auch bald die Stände über die Zunahme der Juden klagen und sie auf allerlei Weise verdächtigen, was jedoch ohne Erfolg blieb. Ja die Juden scheinen sich daselbst ziemlich heimisch gemacht zu haben, da wir zum ersten Male von einem 1672 über die ganze Mark angestellten Oberrabbiner in der Person des R. Kaim vernehmen. Derselbe starb im Jahre 1682.

Traurig aber ist es wahrzunehmen, wie die Juden früherer Zeiten fast überall bereit waren den Druck, den sie von außen her erlitten, sobald er ihnen nur zu athmen gestattete, sofort nach innen gegen ihre Genossen zu kehren. Der Grund liegt im Mangel an Einsicht in ihren wahren Vortheil und in verblendetem, kleinlichen Eigennutze. So lesen wir in den Annalen der Juden, daß die zwölf Aeltesten der Berliner Judenschaft, unter denen besonders die Namen Ries, Wolf, Salomon, Model, Fränkel, Jakob und Jakob Abraham figuriren, und die größtentheils selbst östreichische Exulanten waren, im Jahre 1674 submissest beim Churfürsten ansuchten, „daß er befehlen möchte, daß sich Niemand um die Ansetzung fremder Juden bemühen möchte, wenn sie nicht ein von den Aeltesten unterschriebenes Zeugniß, ihrer Thätigkeit wegen, beibringen könnten.“ Daß dieses Gesuch nicht den reellen Zweck haben konnte, den Unmoralischen, deren Treiben der Gesammtheit verderblich werden konnte, den Einlaß zu wehren, ist leicht zu errathen; da ja ohnehin von Seiten der Behörden schon die größte Vorsicht bei der Aufnahme von Judenfamilien obwaltete. Es war vielmehr nur darauf abgesehen, einestheils in ihrem Erwerbe nicht geschmälert, anderntheils nicht von Armen belästigt zu werden. Natürlich fand ein solches Gesuch eine nur allzugünstige Aufnahme. Den 6. Juli 1674 wurde resolvirt: „daß sich die Juden des Bannes enthalten, dagegen aber die gnädige „Verfügung erhalten sollten, hinführo keinen Juden im ganzen Lande „aufzunehmen und zu vergleiten, der nicht ein Zeugniß von allen in „den drei Residentien wohnenden Juden beibringen könne.“

III.

Obwohl die Juden durch das im vorigen Briefe erwähnte allzufreundliche Entgegenkommen in Beschränkung ihrer Genossen sich die Christen geneigt zu machen wähnten, mußten sie es doch bald erfahren, daß dies, so bereitwillig auch angenommen, doch nicht im Geringsten beitrug den Haß gegen sie zu mildern; denn die Klagen der Zünfte über den Handel der Juden ließen sich darum nicht weniger vernehmen, und nur der Einsicht des Churfürsten verdankten sie es, daß die Zünfte keinen schlimmen Einfluß übten. Vielmehr hob der Churfürst 1679 für die seßhaften und im Jahre 1684 für alle Juden den Leibzoll auf. Und nur der Einsicht des Churfürsten hatten sie es ebenfalls zu danken, daß die gewitterschwangere Wolke, welche im Jahre 1682 der von der Geistlichkeit genährte nimmer ermüdende Fanatismus über sie herauf beschwor, spurlos an ihnen vorüberging. Es entstand zu Berlin ein Auflauf wegen eines Weibes, das ihr Kind einem Juden zum Verkauf sollte angeboten haben; man behauptete, daß die Juden es hätten zapfen und sein Blut benutzen wollen. Als aber der Churfürst es erfuhr, drang er sofort auf strenge Untersuchung und es zeigte sich bald, daß es ein wahnsinniges Frauenzimmer war, die zur Auffrischung des alten Mährleins benutzt wurde. Man nahm ihr das Kind, gab es in ein Armenhaus und erklärte die Juden für ganz schuldlos. — Im Jahr 1685 wurde an die Stelle des verstorbenen Kaim R. Benjamin Wolf Liebmann zum Oberrabiner über die ganze Churmark bestellt, ging aber schon im J. 1687 nach Schlutzke in Polen, worauf den 23. August desselben Jahres R. Simon Berndt seine Stelle als Oberrabbiner der Churmark einnahm. Ein Jahr darauf mußten die Juden, da die bestimmten zwanzig Jahre ihrer Aufnahme bald verflossen waren, 20,000 Thaler für die erneuete landesherrliche Gnade und den weiter verliehenen Schutz aufbringen. Da sich jedoch trotz der prohibitiven Maßregeln der Aeltesten eine große Menge unvergleiteter Juden (die kein Schutzgeld bezahlten) in Berlin unter dem Vorgeben sie seien Schulmeister (wahrscheinlich Vorbeter) einfand, so erging den 15. Januar 1694 vom Churfürsten Friedrich III. die Verordnung, daß künftig nur zwei Synagogen geduldet werden sollten. Ein Jahr darauf ward den Berliner Schutzjuden erlaubt, mit ihren Familien und Angehörigen im Hause nebst den dazu nöthigen Ceremonien den Gottesdienst abwarten zu können; wobei sich jedoch kein anderer Jude einfinden dürfe, es wäre denn, daß bei ihnen die zweite Synagoge angelegt würde. Es ging aber in diesen Synagogen sehr unordentlich

her und die Zänkereien, die oft in Thätlichkeiten ausarteten, gaben zu gerichtlichen Klagen Anlaß. Dies und der Umstand, daß manche unwürdige Individuen wohl Anlaß zu gerechten Beschwerden gaben, veranlaßte in diesem Jahre (1695) den Befehl an den Kommandanten von Berlin, an allen Thoren die Vorkehrung zu treffen, daß kein Jude weder aus- noch eingelassen werde, er habe denn ein Attest von dem Hausvoigt Lonicer wegen seiner Verhaltung vorzuzeigen. Auch sollte kein vergleiteter Jude einen unvergleiteten über drei Tage beherbergen, widrigenfalls sollte der Fremde oder die ganze Judenschaft alle vier und zwanzig Stunden einen Dukaten zu bezahlen schuldig sein. Ueberhaupt wurde die Aufnahme von Juden beschränkt und an eine Special-Concession gebunden.

Wichtig ist die Verordnung vom Jahre 1696 in Betreff jüdischer Ehen. Da nämlich viele Verwandtschaftsgrade, die nach dem canonischen Rechte eine eheliche Verbindung unzulässig machen, nach jüdischem Gesetze kein Hinderniß sind und daher von den Juden nicht beachtet wurden: so sollten sie in solchen Fällen gehalten sein Dispensation nachzusuchen; jedoch behalte sich der Landesherr vor, wenn die Ehe jure civili vel provinciali verboten, aber in lege mosaica erlaubt sei, Dispensation zu ertheilen. Nicht befremdend sind manche kränkende Verfügungen, die in Folge gerechter Klagen über Einzelne über die Gesammtheit verhängt wurden, da dies ja selbst in neuerer Zeit keine seltene Erscheinung ist. Erfreulich dagegen ist das Edict vom 30. October 1698, das schon eine gewisse Anerkennung des Cultus anbahnte. Es verordnete nämlich, daß die Berliner Schutzjuden, Schulbedienten, Kantoren und Todtengräber, wenn sie keinen Handel trieben, noch mit musikalischen Instrumenten in den Wohnhäusern aufwarteten [darunter sind vermuthlich die üblichen Musik- und Gesangesbelustigungen bei Hochzeiten und sonstigen Festlichkeiten zu verstehen] von Erlegung des Schutzgeldes befreit sein sollten.

So finden wir denn die Berliner Juden wie überhaupt in der Mark im 17. Jahrhunderte wenn auch noch ziemlich gedrückt, doch in einer bei weitem bessern gesicherten Lage, als ihre Vorfahren daselbst und ihre Genossen in anderen deutschen Ländern. Hatte die Verödung und Verarmung des Landes durch den dreißigjährigen Krieg ihnen Eingang verschafft, so war es die schon vorschreitende Aufklärung, welche sie vor Excessen wie sie früher vorgekommen waren schützte, und der freundliche Sinn Friedrichs III., der den französischen durch das Edict von Nantes Exilirten eine neue Heimat öffnete, hat auch eine mildere Herrschaft über die Juden geführt. Wie nun die Gemeinde

später durch Gründung einer Gemeinde-Synagoge sich moralisch als solche constituirte und ihre Schicksale bis zur neuern Zeit mit Mendelssohn und Wessely für Berlin und von da aus für alle Juden Deutschlands in Cultur und Religions-Entwickelung eine neue Aera begannen, soll Gegenstand des folgenden Briefes sein.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Genealogisches und Chronologisches
in Betreff der Patriarchen aus dem Hillel'schen Hause bis auf R. Jehuda ha-Nassi, den Redacteur der Mischna.

(Fortsetzung.)

Aus diesem Dilemma herauszukommen gibt es nur einen Weg, nämlich den, mit dem vielfach beregten Fragment הלל שמעון וכו' eine kritische Operation vorzunehmen. Dieses Fragment ist ohnehin sehr kritisch; es erwähnt eines (בן הלל) שמעון, dessen im ganzen Talmud, בבלי wie ירושלמי, nicht weiter gedacht wird. Dieser Punkt verdient endlich einmal in ernstliche Erwägung gezogen zu werden, denn ist erst nachgewiesen, daß die fragliche Stelle in ihrer genealogischen Angabe unzuverlässig ist, so wird sie es in ihrer chronologischen nicht minder; mit der Beseitigung der Annahme aber, daß das Hillel'sche Haus die Naßi-Würde hundert Jahre während des Tempelbestandes bekleidet habe, ist der eigentliche Stein des Anstoßes beseitigt, und nicht nur die Daten bei Josephus treten in das gehörige Licht und gewähren ein klares Verständniß, sondern auch viele Angaben des Talmud, die bisher nicht in Uebereinstimmung mit einander zu bringen waren, treten zu einander in ein harmonisches Verhältniß und gewinnen dadurch an historischem Gewicht.

Was שמעון בן הלל betrifft, so habe ich bereits vor Jahren auf eine Stelle in אר"רן aufmerksam gemacht[1]), die evident darthut, daß

---

1) Lit. Bl. d. Or. 1849. Nr. 35. S. 545: אמרו לאותו גר נולדו שני בנים · לאחד קרא הלל · ולאחר קרא גמליאל והיו קורים אותם הרואים גרים של הלל - Ab. d. R. Nat. 15. Conf. Rabb. H. L. sub v. ברורות הראשונים אנשי כנסת הגדולה , הלל נתנו ריח; da heißt es: ושמאי ורבן גמליאל הזקן — Man könnte freilich annehmen, daß der Midr. nur die hervorragendsten Lehrer aufzählen wolle, und zwar um so mehr, als er auch Manchen übergeht; allein er fügt hinzu: ותלמידיהן ברורות אחרונים.

Gamaliël I. ein Sohn, nicht ein Enkel Hillel's gewesen ist. Die betreffende Stelle lautet: „Man erzählt, demselben Proselyten (den הלל in das Judenthum aufgenommenen) wurden zwei Knaben geboren, von denen er den einen Hillel und den andern Gamaliël nannte; beim Volke hießen sie: Proselyten des Hillel." — Hillel und Gamaliël — und nicht Hillel und Simeon? — wer möchte noch bezweifeln, daß Gamaliël I. ein Sohn Hillel's gewesen? — Demnach ist die Existenz eines שמעון בן הלל mehr als fraglich. In dem oben erwähnten Fragment sind also תרתי לריעותא, seine genealogische wie seine chronologische Angabe ist kritisch, und so glaube ich keine kritische Sünde zu begehen, wenn ich diese Stelle für corrumpirt erkläre. Um es kurz zu sagen, ich halte dafür daß das betreffende Fragment ursprünglich gelautet habe: שמעיה הלל גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה. Man denke sich שמעיה apostrophirt — שמעי' — so brauchte der Schenkel des ' nur etwas länger als gewöhnlich zu sein, um den Leser vermuthen zu lassen, es sei hier שמעון zu lesen. Dieser Irrthum war um so natürlicher bei einem Abschreiber, der zu einer Zeit lebte, wo das Hillel'sche Haus dem Volke bereits eine Reihe von Patriarchen gegeben hatte, unter denen Einige שמעון hießen. Die Meinung, daß es sich im betreffenden Fragment lediglich um die Genealogie der Hillel'schen Dynastie bis zur Zeit der Zerstörung Jerusalem's handle und daß mithin die ersten beiden Namen versetzt seien, lag sehr nahe. Der Abschreiber konnte sonach wähnen, einen glücklichen kritischen Griff zu machen, wenn er den Namen des Ahnherrn an die Spitze setzte, wo er — seiner Meinung nach — ursprünglich gestanden, — und so entstand unser הלל שמעון וכו' — anstatt es ursprünglich geheißen: שמעיה הלל גמליאל וכו'[2]). —

ר"ג de-Jabne war gewiß ein Schüler des ריב"ז, und unter אב"ה"ג konnten sämmtliche Schulhäupter vor Hillel gemeint sein. Dies näher zu begründen würde uns hier zu weit führen, wir hoffen es aber bei einer andern Gelegenheit zu thun.

2) Thatsache ist, daß vor Herodes' Thronbesteigung, oder mit andern Worten vor dem J. 103 vor der Zerstörung, Abtaljon gar nicht im Synhedrium saß und Sameas nur schlichter Synhedrist war. In der Synhedrial-Sitzung, in welcher Sameas seine berühmte Philippica gegen Herodes und dessen Gönner hielt, führte Hyrkan den Vorsitz. Josephus, der über diese Sitzung (Arch. 14, 9, 4) ausführlich berichtet, erwähnt bei dieser Gelegenheit des Pollion mit keiner Sylbe, von Sameas aber sagt er: εἰς τις, was genugsam beweist, daß Sameas damals noch keine hervorragende

Daß Hillel nicht vor dem 18. Regierungsjahre des Herodes in's Amt gekommen, glaube ich übrigens aus dem Talmud selbst beweisen zu können. B. batra 3 b wird berichtet, daß Herodes sämmtliche Lehrer — mit Ausnahme des בבא בן בוטא[3]), den er blos blenden

---

Stellung im Synhedrium eingenommen hatte. (Siehe ausführlicher hierüber meine Abhandl. L. Bl. d. Or. l. c.) Wie kam es aber, daß der Schüler im Synhedrium saß und der Lehrer nicht (siehe oben Anm. 3)? — und wie ging es zu, daß Letzterer — als er später in's Synhedrium eintrat — nur den zweiten Platz einnahm, während sein Jünger den Vorsitz führte? — Diese Fragen drohen die behauptete Identität von Pollion und Sameas mit שמעיה und אבטליון zu erschüttern; doch dürften sie in folgender Annahme ihre Lösung finden. Wahrscheinlich war nur אבטליון nichtjüdischer Abkunft, nicht aber שמעיה; die Namen Beider unterstützen diese Ansicht. Unter hasmonäischer Herrschaft war nicht denkbar, daß ein Mann nichtjüdischer Abstammung, und war er auch ein großer Lehrer in Israel, im Synhedrium Sitz und Stimme haben sollte. Erst Herodes wünschte, daß der Mann, der ihm die Thore Jerusalem's geöffnet, eine hohe Stellung im Synhedrium einnehme — und was durfte sich ein Herodes nicht erlauben? — Uebrigens kam ihm hier die große Verehrung, die אבטליון beim Volke genoß, mächtig zu Statten; doch dürfte Abtaljon selbst — aus religiösem Bedenken — es entschieden abgelehnt haben, נשיא zu werden. Jedenfalls konnte das Alles erst nach der factischen Thronbesteigung des Herodes geschehen sein, also nach 103 vor der Zerstörung, womit auch Josephus' Angabe übereinstimmt, daß Herodes nach seinem Gelangen zur Regierung Pollion und Sameas hochgeehrt habe; die Auszeichnung bestand in ihrer Ernennung zu Synhedrial-Präsidenten. Dies wäre nun ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Emendation: שמעיה הלל וכו' נהגו נשיאותן וכו' מאה שנה. Vergleiche noch, was der Hr. Redacteur im 11. Hefte 1. J. S. 415 in Betreff der Identität von Sameas und שמעיה Treffendes sagt. — Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß שמעיה's Ausspruch: שנא את - הרבנות (Ab. 1, 10) die unschuldige Veranlassung geworden sein dürfte, daß die Karaïten den Schemaja zu den Ihrigen zählen (דר מרדכי, Wien, 1830. fol. 10); karaïtische Parteilichkeit faßte das Wort רבנות in dem Sinne von Rabbanismus (conf. ארח צדיקים, Wien, 1830. fol. 19: בראשות ובהל ברבנות [Aruch. sub voce רשות I.) מאם). Die Phantasie schuf dann dem Schemaja auch Vorgänger und Nachfolger, was die זוגות sehr erleichterten, indem man den Einen zum Karaïten, und den Andern zum Rabbaniten stempelte.

3) בבא בן בוטא scheint nicht identisch zu sein mit dem Vater jener Unglücklichen, die Herodes im 11. Jahre seiner Regierung hinrichten ließ, weil sie bei seiner Belagerung Jerusalem's dem Volke zum tapfern Widerstande gegen ihn gerathen (Arch. 15, 7, 10). Die Chronologie spricht eher dafür, daß er ein Sohn eines der Hingerichteten gewesen. Denn Josephus nennt Letztere nie bei ihren Eigennamen, sondern stets nach ihrem Vater: οἱ τοῦ Βάβα παῖδες, was beweißt, daß Baba noch berühmter als seine Söhne ge-

ließ — hat umbringen lassen, weil sie sich geweigert hatten ihn als legitimen König anzuerkennen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier die Blut-Scenen gemeint sind, die auch Josephus Arch. 15, 10, 4 erwähnt. Wie daselbst berichtet wird, hatten die heidnischen Unternehmungen des Herodes auf Seiten der Nationalen laute Mißbilligung hervorgerufen. Herodes antwortete nach seiner Weise mit Schwert und Dolch; denn diejenigen, die er öffentlich anzutasten sich scheute, ließ er heimlich aus dem Wege räumen. Darauf kam er auf den Gedanken, das Volk einen Unterthanen-Eid schwören zu lassen, was aber bewirkte daß Viele, die bisher sich schweigend verhalten hatten, nunmehr den Mund öffneten und solches Ansinnen mit Entrüstung zurückwiesen. Zu den Eid-Verweigerern gehörten auch Pollion und Sameas, die Führer der Peruschim, nebst ihrem Anhange. Daß unter diesen Umständen Herodes' Wuth besonders gegen die Lehrer sich kehrte, leuchtet von selbst ein. Zwar wurden Pollion und Sameas schonend behandelt, allein der von Josephus gegebene Wink, daß auch heimliche Hinrichtungen stattgefunden, berechtigt zu mancherlei Vermuthung. Thatsache ist, daß Pollion und Sameas bald nach ihrem Conflict mit dem Gewaltigen vom Schauplatz verschwinden; denn in der Erzählung von dem projectirten Umbau des Tempels wird ihrer nicht erwähnt, trotz dem daß Gelegenheit hierzu vorhanden war, da dieses

---

wesen. Gleichwohl aber erwähnt Joseph. nichts von dessen politischer Haltung während der Belagerung; er muß damals nicht mehr gelebt haben. Jedenfalls können seine Söhne, die zur Zeit der erwähnten Belagerung bereits so großes Ansehen genossen und von so mächtigem Einflusse beim Volke waren (Joseph. l. c.), damals nicht mehr jung gewesen sein. Hieraus nun auf das Alter des Vaters geschlossen erscheint es nicht zulässig, diesen in sehr später Zeit vorkommenden בבא בן בוטא (Gitt. 57 a) zu identificiren. Die bezüglichen Daten bei Joseph. und im Talmud sind leichter mit einander in Harmonie zu bringen, wenn man annimmt, daß der talmudische בבא ein Enkel des Joseph'schen gewesen. Da er persönlich nicht compromittirt war, so wollte ihn Herodes zwar nicht hinrichten lassen, — ließ ihn aber, um ihn zur Rächung des Todes seines Vaters und seines Oheims unfähig zu machen, blenden. Möglich auch, daß Herodes in dem jungen בבא einen Prätendenten wenn auch nicht auf die Krone so doch auf das Hohepriester-Amt gefürchtet. Denn aus den Worten, die Joseph. seinem Berichte von der Hinrichtung der Söhne Baba's hinzufügte: ὥστε εἶναι μηδὲν ὑπόλοιπον ἐκ τῆς Ὑρκανοῦ συγγενείας (Joseph. l. c.) — geht hervor, daß die Familie Baba's hasmonäischer Abkunft war. Schwerlich aber würde der Geschichtschreiber gesagt haben, daß Nichts übrig blieb, wenn der Vater der Hingerichteten diese überlebt hätte; wohl aber konnte ihm die Rettung eines Kindes der Unglücklichen unbekannt geblieben sein.

Project anfangs auf Widerspruch stieß. Sicherlich würden Pollion und Sameas sich darüber geäußert haben, wenn sie damals noch gelebt hätten, und Josephus würde gewiß nicht unterlassen haben ihre Aeußerung mitzutheilen. Es ist also mit ziemlicher Gewißheit anzunehmen, daß Pollion und Sameas, die im 17. Regierungsjahre des Herodes diesem den Unterthanen-Eid verweigert, den Tempelbau, der ein Jahr später stattfand[4]), nicht mehr erlebt haben. Die Identität von Pollion und Sameas mit Schemaja und Abtalion in beiden Stellen des Josephus wäre nun außer Zweifel. Und abgesehen von Josephus, so geht schon aus dem talmudischen Referat: "קם קטלינהו לכלהו רבנן · שייריה לבבא בן בוטא למיסב עצה מיניה" deutlich hervor, daß damals weder שמעיה ואבטליון noch הלל ושמאי im Amte gewesen[5]). Daß aber der Talmud B. batr. l. c. und Joseph. Ant. 15, 10, 4 ein und dasselbe Factum im Auge haben, beweist die weitere Angabe des Talmud ibid., daß Herodes nach der Niedermetzlung der Lehrer zu בבא בן בוטא sich begeben habe, um ihn auszuforschen. Die Unterredung zwischen Herodes und Baba ist zu interessant, als daß wir es uns versagen sollten sie hier mitzutheilen.

Eines Tages — heißt es B. batr. ib. — kam Herodes incognito zu Baba und sprach zu ihm: Siehe, Herr, was der nichtswürdige Sklave (Herodes) da gethan! Die Lehrer hat er gemordet! &c. —

Baba. Was könnte ich ihm thun? —

Herodes. Ihm fluchen! —

B. Es steht geschrieben: „Auch in Deinen Gedanken sollst Du keinem Könige fluchen" (Kohel 10, 20). —

H. Er ist kein legitimer König.

B. Und wäre er auch nur ein Naßi — es heißt in der Schrift: „Auch einem Naßi in Deinem Volke sollst Du nicht fluchen" (Exod. 22, 27). —

---

4) Bell. jud. 1, 21, 1 wird der Anfang des Umbaues um drei Jahre früher angesetzt; allein allgemein herrscht die Ansicht vor, daß die Angabe Archäol. 15, 11, 1. die richtigere sei — de Wette, Arch. S. 72; Jost, große Gesch. Bd. 1, Anm. zum 3. B. S. 34; Winer, R. W. II. S. 579 u. A. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. 4, S. 492 versucht, beide Stellen mit einander in Einklang zu bringen.

5) Vergl. Tosafot B. batr. sub v. קטלינהו; sie streifen an dem Richtigen hart vorbei. Dadurch, daß sie die Beziehung zwischen dem Verbrechen des Herodes und seiner Söhne, der Tempel-Restaurirung, nicht in's Auge faßten, entgleitete ihren Händen der chronologische Faden. Raschi citirt bei dieser Gelegenheit den Pseudo-Josephus, den sog. Josifon, der für Pollion und Sameas ohne Weiteres הלל ושמאי setzt. —

H. Ja wohl, in Deinem Volke! wenn der Naßi ein volksthümliches Leben führt — er lebt aber nicht den Sitten des Volkes gemäß.

B. So fürchte ich dennoch, gegen ihn etwas zu sprechen.

H. Wir sind unbelauscht.

B. „Der Vogel unter dem Himmel kann das Gespräch verrathen, das geflügelte Thierchen kann das Wort ausbringen“ (Kohel. l. c.). —

H. Ich bin Herodes! . . . Hätte ich gewußt, daß die Gelehrten in ihren Aeußerungen so zurückhaltend sind, ich würde sie nicht umgebracht haben. — Was bleibt mir jetzt zu thun übrig? —

B. Du hast das Licht der Welt verlöscht (die Gotteslehre — durch Vertilgung der Lehrer), — befasse Dich mit dem Bau des Hauses, welches das Licht der Welt zu werden bestimmt ist (Jes. 2, 2) [6]. —

Zugegeben, daß dieser Dialog in formaler Beziehung manche Zuthat des Referenten enthalte, so ist doch kein Grund vorhanden, seinen Inhalt überhaupt für unhistorisch zu erklären, und zwar um so weniger, als die Angabe von der Verkleidung des Herodes ꝛc. in Josephus Arch. 15, 10, 4 volle Bestätigung findet. Dann aber können unter קטלינהו לכולהו רבנן nur die im 17. Regierungsjahre des Herodes stattgefundenen Mord-Scenen gemeint sein, wie ja die vom Talmud angegebene Ursache dieser Mord-Scenen, nämlich die Weigerung, Herodes als legitimen König anzuerkennen (מאן דריש מקרב אחיך תשים עליך מלך וכו') — kaum an etwas Anderes als an die von Joseph. l. c. gemeldete Eides-Verweigerung von Seiten der Nationalen denken läßt. Das Blutbad, womit Herodes gleich nach seiner Thronbesteigung seine Hände besudelte, kann nicht gemeint sein, da dies nicht unter den Peruschim, die ihm ja zur Einnahme Jerusalem's verholfen, sondern nur unter den Sadducäern, den Anhängern des Antigonus, angerichtet worden ist [7]. Auf Leute dieser Richtung würde aber der Talmud schwerlich gesagt haben: „כולהו רבנן“. — Herodes' erster offener Conflict mit den Peruschim begann erst bei der bereits vielfach beregten Eides-Verweigerung, wo auch Pollion und Sameas sich offen gegen ihn erklärten. Wenn er nun auch gegen diese und ihren Anhang scheinbar schonend verfuhr, so mußten doch die heimlichen

6) Nach einer andern Version: „Du hast das Auge der Welt geblendet“ ꝛc. —

7) 'Απέκτεινε ..... τοῦς πρώτους 'εκ τῆς αἱρέσεως 'Αντιγόνου — Arch. 15, 1, 2. —

Hinrichtungen, die auf seinen Befehl stattfanden und die nicht lange ein Geheimniß bleiben konnten, auch die scheinbar Begünstigten mahnen, auf ihre Sicherheit bedacht zu sein.

In der That geht aus der oben mitgetheilten Unterredung zwischen Herodes und Baba unverkennbar hervor, daß das Verbrechen, für welches Herodes Sühne suchte, damals noch frisch war, — daß die von ihm dem Volke geschlagenen Wunden, die, Baba gegenüber, ihm schwer auf's Herz fielen, damals noch bluteten; wie auch Baba's Aeußerung: הוא כבה אורו של עולם — eine Zeit verräth, wo es in Israel trostlos aussah, wo die Lehrsäle öde standen, da die Lehrer theils umgebracht, theils geflohen waren. Das war eine Zeit, wo mittelmäßige Geister wie die בני בתירה in den Vordergrund treten konnten. Uebrigens scheinen diese weder נשיאות noch אבות ב״ד bekleidet [8]), sondern als schlichte Synedristen die religiösen Angelegenheiten provisorisch geleitet zu haben. Denn abgesehen davon, daß während des erwähnten Conflicts ein Gesammt-Synhedrium kaum denkbar ist, so wurde ein solches bald auf längere Zeit völlig entbehrlich, indem Herodes — der Mahnung Baba's Gehör gebend, weil das Bedürfniß einer Aussöhnung mit dem Volke mächtig fühlend — bald zum Tempel-Umbau schritt, der ein und ein halbes Jahr dauerte [9]). Während dieser Zeit, wo der Sitzungssaal im Umbau begriffen war, konnte das große Synhedrium ohnehin keine officiellen Sitzungen halten (שהמקום גורם). Nichts drängte also zur Reconstitution des Synhedriums, mithin auch nicht zur Einsetzung eines נשיא. Erst nach vollendetem Tempel-Umbau, wodurch das Volk, das anfangs dieses Unternehmen mit mißtrauischen Augen betrachtete, sich mit dem Zwingherrn einigermaßen versöhnt zeigte, — fühlte dieser sich aufgefordert, auch das Synhedrium

---

8) Darum wird ihrer weder Abot 1, noch Chag. 16 a erwähnt. Siehe meine mehrfach erwähnte Abhandlung: Hillel, der Aeltere. Liter. des Orients, 1849. Nr. 15, S. 231 ff. — Die Auffassung bleibt im Wesentlichen dieselbe, wenn ich auch in chronologischer Beziehung den betreffenden Vorgang jetzt um 20 Jahre später ansetze, was freilich auch die Modification mancher früheren Behauptung bedingt. —

9) Aus dem Talmud B. batr. l. c. scheint hervorzugehen, daß der Bau drei Jahre gedauert habe (ליזל שתא. וליעכב שתא. ולהדר שתא וכו׳ -), was wahrscheinlicher ist und wodurch auch mehr Raum für das Interregnum der בני בתירה gewonnen wird. Indessen kann Josephus den Zeitpunkt im Auge haben, wo der Tempel so weit hergerichtet war, daß das Volk an Festtagen wieder zugelassen werden konnte, während der Talmud von der Zeit der wirklichen Vollendung, wenigstens des Hauptgebäudes, spricht. —

wieder zu reconstituiren, wodurch auch die Einsetzung eines נשיא unumgänglich nothwendig wurde. In diese Zeit ist der Vorfall zwischen הלל und den בני בתירה zu setzen, durch welchen Ersterer aus der Dunkelheit hervortrat. Indessen kann הלל auch vor seinem Siege über die בני בתירה wenigstens in den Gelehrten-Kreisen nicht unbekannt gewesen sein, dafür spricht schon der Bericht (Pes. 66 a): אמרו להן אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון וכו׳. Ja, schon die tragische Weise, wie הלל den letztgenannten Lehrern bekannt wurde (Joma 35 b), war geeignet, die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf ihn zu lenken, und so konnte er auch dem Herodes nicht lange mehr unbekannt bleiben. Ich wäre sogar geneigt, Hillel unter Diejenigen zu zählen, die nach Archäol. l. c. dem Herodes den Unterthanen-Eid geleistet haben; es stimmt dies besser zu Hillel's friedfertigem und nachgiebigem Charakter[1]). Für ihn lag auch in dem genannten Eide durchaus nichts Anstößiges; denn indem er dem Herodes Treue schwur, brach er sie keinem Andern. Anders freilich verhielt es sich mit Schemaja und Abtaljon. Diese hatten dem Herodes die Thore Jerusalem's geöffnet, sicherlich in der Voraussetzung, er führe die Sache des Hyrkan, mithin mittelbar auch die Sache der Peruschim. Bald jedoch gewahrten sie, daß der schlaue Idumäer sie überlistet habe. Die Hintergangenen, die es besonders schmerzen mußte, wider Wissen und Willen zum Sturze der hasmonäischen Dynastie ein Werkzeug abgegeben zu haben, — konnten unmöglich obendrein noch dem Thronräuber durch Leistung eines Unterthanen-Eides einen neuen Polster auf den geraubten Thron legen. Für sie war die Eidesverweigerung eine hohe Ehrensache, eine moralische Nothwendigkeit, eine heilige Pflicht. Hillel hingegen hatte weder zum Sturze des hasmonäischen, noch zum Aufbau des herodianischen Thrones etwas beigetragen; er fand letztern bereits factisch bestehend vor. Was also hätte ihn abhalten sollen, sich zu verpflichten, nichts gegen das Bestehende zu unternehmen? — etwa der Umstand, daß Herodes nicht legitim war? Vom höhern religiösen Standpunkt aus konnten auch die Hasmonäer nicht für legitim betrachtet werden, da sie weder Davidischer, noch überhaupt Judäischer Abstammung waren[2]). Doch so lange kein Davidischer Prätendent auftrat,

---

1) Vergl. j. Bez. 2, 4; Ab. 1, 12. Der Ausdruck בריות ibid. zeigt, daß Hillel nicht bloß Stammesgenossen im Auge hat —

2) Siehe Nachmanides Commentar zur Genesis, Cap. 49, V. 8: וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני ··· שנכרתו כולם בעון

konnten sie für provisorische Regenten gelten. Nun, dasselbe war auch mit Herodes der Fall. —

Hatte Hillel aber den Eid geleistet, so war für ihn der Weg zur Größe gebahnt, und er würde auch ohne seinen Sieg über die ב״ב früher oder später zu Rang und Würde gelangt sein, vollends aber dieser Sieg brachte ihn mit einem Schritte an die Spitze des reconstituirten Synhedriums. —

Chronologisch wäre nun so viel festgestellt, daß Hillel nicht vor dem zwanzigsten Jahre der Regierung des Herodes in's Amt gelangt ist. Aber auch das Jahr, worin Hillel den Patriarchen-Stuhl bestiegen, läßt sich mit Sicherheit ermitteln. Das achtzigste Jahr vor der Zerstörung des Tempels durch Titus, also das 23. Regierungsjahr des Herodes, wird im Talmud als epochemachend bezeichnet; ja, die Schulhäupter dieser Periode werden geradezu „die Lehrer der achtzig Jahre" (רבנן דשמונים שנה)[3]) genannt. Hiermit ist entschieden ausgesprochen, daß die letzten achtzig Jahre des Tempelbestandes rücksichtlich der Wirksamkeit der Schulhäupter ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Wer möchte Angesichts dieser Thatsache noch behaupten wollen, Hillel sei hundert Jahre vor der Zerstörung נשיא geworden? würde dann der Talmud von רבנן דשמונים שנה, und nicht vielmehr רבנן דמאה שנה sprechen? — Oder wäre הלל gar von den רבנן דשמונים שנה auszuschließen? Dem steht die Angabe von Hillel's vierzigjähriger Amtswirksamkeit entgegen; denn wenn auch die Zahl 40 als runde Zahl nicht striet zu nehmen wäre, so sichert sie doch wenigstens die Annahme, daß Hillel länger als zwanzig Jahre im Amte gewesen. Auch wäre nicht abzusehen, worin denn das Epochemachende des achtzigsten Jahres vor der Zerstörung bestanden; denn die bloße Verschärfung einer längst bestandenen Verordnung[4]) kann doch wohl schwerlich als ein epochemachendes Ereigniß betrachtet werden. Wohl

---

הזה ··· שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד וכו׳ — Vgl. Bechaji zur citirten Stelle der Genes.: ולפי שלא ניתנה המלכות כי אם לשבט יהודה לכך נענשו המלכים שלא היו משבט יהודה ולא הצליחה מלכותם ·· וכענין השמונים שאבדה מלכותם ונענשו במידה כנגד מידה · ותחת שהיו רוצים למלוך ולא להם משפט המלוכה היו עבדים לעבדיהם ··· ומלבד טענה זו שלא היו החשמונים מזרע המלוכה עוד יש בו טענה אחרת שלא יהיה להם למלוך לפי שהיו כהנים וכו׳ —

3) Sabb. 15 a. —

4) ואתו רבנן דשמונים שנה גזור אידי ואידי (אגושא ואאוירא) לתלות — Sabb. ib. b. —

aber mußte sie für bedeutsam gelten, wenn sie die erste Amtshandlung einer epochemachenden Persönlichkeit war. Der Talmud selbst nennt Hillel den Wiederhersteller des Gesetzes; man kann doch unmöglich annehmen, daß Hillel erst im 21. Jahre seines Patriarchats seine Amtswirksamkeit zu entfalten begonnen, so daß dieses Jahr dadurch epochemachend wurde. Offenbar ist das Epochemachende des achtzigsten Jahres vor der Zerstörung nur in dem Umstande zu suchen, daß Hillel in demselben Jahre an die Spitze des Synhedriums gelangte. Das kritische הלל ושמעון וכו׳ steht demnach nicht blos mit den einschlagenden Berichten des Josephus, sondern auch mit bezüglichen Angaben des Talmud selbst in Widerspruch. Alle diese Schwierigkeiten sind aber beseitigt, wenn man Sabb. 15 a[5]) mit uns lies't:
שמעיה הלל גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה · —

Dr. S. J. Kaempf.

(Schluß folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Bemerkungen zu dem Werke: Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud von Dr. H. Graetz. Berlin 1853.

Das vorliegende Werk ist eine sehr erfreuliche Erscheinung in der jüdischen Literatur, indem es sich sowohl durch eine geniale Auffassung als durch eine eben so treue als anziehende Bearbeitung und Darstellung des geschichtlichen Stoffes auszeichnet. Nur sei es uns erlaubt Einiges hervorzuheben, was unserer Ansicht nach einer Berichtigung oder wenigstens einer Erörterung bedarf, ohne jedoch dem Werthe des ganzen nur lobenswerthen Werkes Eintrag zu thun. —

S. 29. „Nur R. Eleasar b. Arach, der Lieblingsschüler Jochanans, bestand darauf sich in Emmaus niederzulassen, einer wegen ihrer milden Luft und warmen Bäder gesunden und anmuthigen Stadt, drei geographische Meilen von Jabne." — Aber das Emmaus, welches R. Eleasar b. Arach zum Aufenthalt gewählt, ist nicht in der Nähe Jabne's, sondern das galiläische bei Tiberias. Zu dieser Behauptung

---

5) Die daselbst aufgeworfene Frage: ואילו יוסי בן יועזר ··· ויוסי בן יוחנן הוו קרמי טובא wird durch unsere Emendation nicht im Geringsten berührt, da beide יוסי auch vor שמעיה waren קרמי טובא. —

berechtigen folgende Gründe: 1) Wäre der Wohnort R. Eleasar's nur drei geographische Meilen vom Mittelpunkte der Synhedrialthätigkeit entfernt gewesen, R. Eleasar hätte eben so wenig der Schule und dem Studium selbst entfremdet werden können, wie seine Gefährten R. Elieser, R. Josua und R. Akiba, welche zu Lod, Pekin und Bun Brak, in nicht geringerer oder auch noch weitererer Entfernung von Jabneh, ihre Schulen hielten und die thätigsten und einflußreichsten Mitglieder des Synhedriums waren. 2) Ist aus der bezüglichen Stelle (Sabbat f. 147. b) ganz deutlich zu ersehen, daß von einem Orte Galilea's die Rede ist; denn dort heißt es: der Wein aus Phrugaitha und die warmen Bäder haben die zehn Stämme zu Grunde gerichtet. R. Eleasar b. Arach kam dort hin, ließ sich durch ihr Beispiel verleiten und vergaß was er gelernt hatte. Nimmt man nun חמ־א דפרוגייתא mit Rapoport (Erech Milin S. 113) für „phrygischen Wein", so ist der Satz nur halb klar; denn wir wissen wohl, daß die zehn Stämme gute warme Bäder zu Emmaus und Gadara hatten, aber es ist nicht bekannt, in welcher Verbindung diese mit dem phrygischen Weine stehen, und wie gerade die zehn Stämme solchen in Ueberfluß haben konnten? Emendirt man aber mit Schwarz (das heilige Land S. 150) פרוגייתא in פתוגתא, wie es sich wirklich Wajikra Rabba c. s. findet, und versteht darunter das Dorf Fatigha östlich von Zefat, so ist jede Schwierigkeit gehoben. Aber wenn galiläischer Wein und galiläische Bäder die zehn Stämme zur Ueppigkeit verleitet haben und R. Eleasar b. Arach zu ihnen gekommen und ihrem Beispiele gefolgt ist, so kann er doch wahrlich nicht in Judäa geblieben sein. —

S. 35. „Der Patriarch von Jabne (R. Gamaliel) traf die Anordnung, nur solche Personen in den Kreis des Lehrhauses zuzulassen, deren lautere Gesinnungen erprobt waren und stellte zu diesem Zwecke an dem öffentlichen Lehrhause einen Thürhüter auf, mit dem Auftrage die Unzuverlässigen fern zu halten. Es scheint, daß er damit der Unlauterkeit der Absichten bei dem Gesetzstudium entgegen arbeiten wollte." — — Aber welchen Probirstein hatte der Patriarch oder dessen Thürsteher, um über die Lauterkeit oder Unlauterkeit der Gesinnung seiner Jünger sich Auskunft zu verschaffen? — Ein Faktum aus der Lebensgeschichte Hillel's gibt uns jedoch über die Bestimmung des Thürhüters mehr Licht (S. Joma f. 35. b), denn dieser war es, der dem wißbegierigen und gewiß auch gesinnungstüchtigen Hillel jeden Tag mit unerbittlicher Strenge einen halben Trafik (ungefähr $1^2/_3$ Groschen, vergl. Aruch v. טרפעיק und אסתרא) abforderte, bevor er ihm die Pforten des Lehrhauses öffnete. Es ist nicht unwahrscheinlich,

daß Hillel, als er später Naßi geworden, den Thürsteher außer Activität gesetzt und R. Gamaliel ihn wieder in sein Amt einführte, und zwar mitunter auch aus dem Grunde, weil er in den Collegiengeldern eine Garantie für das ernstliche Streben seiner Jünger zu finden glaubte, indem er voraussetzte, daß derjenige, dem es um die Wissenschaft aufrichtig zu thun ist, auch nicht anstehen werde ihr ein wenn auch bedeutendes Opfer zu bringen.

S. 43. „Ein Heide aus ammonitischer Abstammung trat vor die Versammlung mit der Frage, ob er gesetzlich als Proselyte aufgenommen werden könne." — Sollte vielmehr heißen: ein Proselyte aus ammonitischer Abstammung trat vor die Versammlung mit der Frage, ob er eine geborene Israelitin heirathen dürfe? Es gibt nirgends ein Gesetz, das die Aufnahme eines Ammoniten im Judenthume verbietet, wohl gibt es aber ein solches, das dem ammonitischen Proselyten verbietet ein Weib von israelitischer Herkunft zu ehelichen (S. Raschi zu Deuteronom. Cap. 23. 4. — Maim. H. Issure bia, Cap. 12. §. 18.)

S. 71. „Später büßte er (R. Ismael) seine Anhänglichkeit an seine Nation und die Lehre mit dem Leben und wird zu den Märtyrern der hadrianischen Verfolgung gezählt. R. Akiba, sein Gegner in der Theorie, hielt ihm eine huldigende Gedächtnißrede u. s. w." — Aber nach allen Midraschim und Pijutim war der Märtyrer R. Ismael Hoherpriester und verlor das Leben zugleich mit R. Simon, Vater des R. Gamaliel di Jabneh; und daß diese Berichte keine Irrthümer enthalten bezeugt der Geschichtschreiber Josephus, der ausdrücklich einen Hohenpriester Ismael nennt, dem nach der Zerstörung Jerusalem's zu Cyrene der Kopf abgeschlagen wurde. (S. Josephus de bello L. 7. Cap. 4.) Dieses Factum muß also weit früher als in die hadrianische Zeit fallen. —

S. 73. „Diese (Mitglieder der Schule) waren theils Synhedrialmitglieder, welche bei jedem Beschlusse eine entscheidende Stimme abzugeben hatten, theils ordinirte Beisitzer, durch die Weihe des ceremoniellen Handauflegens in den Rang der Weisen (Ordinirten) erhoben." — Das Händeauflegen ist ganz unwesentlich bei der Ordination, die ganze Weihe bestand vielmehr darin, daß dem Candidaten feierlich die Erlaubniß ertheilt wurde zu lehren, zu entscheiden und, worauf am meisten Gewicht gelegt wurde, strafgesetzliche Urtheile zu fällen. (S. Synhedrin f. 13. b. Maim. H. Synhedrin Cap. 4. §. 2.) —

S. 74. „Samuel ec. Jüngere und drei mit dem Vornamen Simon." — Hier wird Samuel hakatan mit S. ben Asi und S. ben Soma gleichzeitig gesetzt; da aber Samuel den Tod des R. Ismael

und Simon ben Gamaliel vorher verkündigt haben soll (S. Synhedrin f. 11. a), so gehört dieser nothwendig einer frühern Zeit. (S. oben zu S. 71.) —

S. 146. „Es verbot (das Synhedrium — nach dem Aufstande gegen Quietus) die Bräute am Hochzeitstage mit Kränzen zu schmücken und untersagte ferner das Erlernen des Griechischen für Jedermann." — Dieses Verbot wurde sogleich nach der ersten Einmischung der Römer in die Verhältnisse Judea's erlassen (S. Baba kama f. 82 b und Tosafot daselbst), und sollte offenbar dem Umsichgreifen der fremden Elemente entgegen arbeiten. — In der hadrianischen Zeit hingegen war an ein Fernhalten des griechischen Einflusses überhaupt und der griechischen Sprache insbesondere nicht mehr zu denken; und die Beliebtheit, deren sich die griechische Pentateuchübersetzung des Aquila bei den Tanaïm erfreute, zeigt, daß man in diesem Kreise dem Griechischen nichts weniger als abhold war. —

S. 191. „Eine alte Nachricht erzählt von zehn Märtyrern, welche für das Gesetzstudium geblutet haben; sie sind auch unter dem Namen Märtyrer von Lydda bekannt." — Dagegen sprechen mehrere Stellen des Talmud, wo die zehn Märtyrer oder „R. Akiba und seine Gefährten" von den Märtyrern zu Lydda ausdrücklich unterschieden werden (s. Pesachim f. 50. a Baba batra v. f. 10. b). — Ueber die Märtyrer zu Lydda fehlen freilich die Nachrichten; denn das was Aruch (v. הרג) darüber erzählt, findet in der ältern Literatur keine Begründung. Vielleicht sind sie mit jenen Opfern der römischen Justiz zu identificiren, von denen Josephus berichtet (s. Joseph. de antiqu. L. 20. Cap. 8). Es soll nämlich, heißt es dort, unter der Regierung des Kaisers Nero zwischen Juden und Samaritanern zu blutigen Fehden gekommen sein; beide Theile führten bei dem römischen Landpfleger Quadratus Klage. Quadratus ließ anfangs die Sache auf sich beruhen, neigte sich aber endlich auf die Seite der Samaritaner, hielt in Lydda Gericht und ließ einen gewissen Dortus und noch vier Jünglinge, die ihm von den Samaritanern als Anführer der Juden bezeichnet wurden, hinrichten. —

S. 119. „Diesen Rath befolgend wagten es Einige mit R. Jehuda b. Schamua an der Spitze den Statthalter — — um Erbarmen anzuflehen." — Da R. Jehuda b. Schamua als ein Schüler R. Meirs genannt wird (s. Rosch ha-Schana f. 19. a), so ist dieses Factum nicht wie der H. V. will sogleich nach dem Tode Hadrians, sondern weit später etwa unter die Regierung Marc Aurels zu setzen. —

S. 210. „Die Kinder der auf ungesetzliche Weise Geschiedenen aus der zweiten Ehe sind als unehelich zu betrachten." — Soll wohl heißen: die Kinder der auf ungesetzliche Weise Geschiedenen u. s. w. sind als im Ehebruche erzeugt zu betrachten. —

S. 232. „Seine (R. Jehuda ha-Naßi's) Hauptlehrer waren jedoch R. Simon b. Jochai und R. Eleasar b. Schamua." — Von R. Eleasar b. Schamua behauptet R. Jehuda selbst nur wenig gelernt zu haben (s. Jebamoth f. 84. a), und daß R. Simon b. Jochai ein Lehrer R. Jehuda's gewesen wäre, wird von Jeruschalmi durchaus in Abrede gestellt. Vielmehr wird als der Hauptlehrer R. Jehuda's R. Jakob b. Karschai, wie er im Babli oder R. J. b. Kodschi, wie er im Jeruschalmi genannt wird, angeführt, derselbe, welcher dem Patriarchen R. Simon gegen seine Gegner R. Nathan und R. Meir wesentliche Dienste geleistet hat und deswegen im Patriarchenhause recht beliebt gewesen zu sein scheint. (S. Jeruschalmi Sabbat X. 5. Babli Horajot f. 13 b. — Jeruschalmi Pesachim X. 1. — Seder ha-Dorot s. v. R. Jakob b. Korschai.)

S. 250. „Er (R. Jehuda) legte dem künftigen Patriarchen an's Herz — von seinem Principe immer nur je zwei Jünger zu ordiniren abzugehen, vielmehr sämmtliche Fähige zur Ordination zuzulassen." — Ein solches Verfahren ließe sich nicht gut begreifen. Aber das Wahre ist, daß R. Jehuda die Stellen des Ab-bet-din und Chacham und vielleicht auch der andern Senatoren nur provisorisch besetzte und die Ernannten nach Belieben wieder entfernte, um Andere an ihre Stelle zu setzen; er ermahnte daher seinen Nachfolger, zur definitiven Verleihung dieser Würden zu schreiten. (S. Jerusch. Taanit IV. 2). —

S. 314. „Nach R. Schila's Tod sollte Rab sein Nachfolger werden, allein er trat das Ehren-Amt seinem jüngern Freunde Samuel ab, weil Nahardea dessen Heimath war." — So lauten die Nachrichten in Scherira's Sendschreiben; eine ältere Quelle macht es jedoch wahrscheinlich, daß Rab und Samuel schon bei Lebzeiten R. Schila's einen judiciellen Wirkungskreis hatten. Im Talmud (Jebamot f. 121. a) heißt es nämlich, Rab habe seinem Freunde Samuel den Vorschlag gemacht, R. Schila, der in einer Entscheidung gegen eine anerkannte Halacha verstoßen, in den Bann zu thun: Hätten nun Rab und Samuel zu dieser Zeit kein Amt bekleidet, wie hätten sie auf den Einfall kommen können ihren Vorgesetzten zu verurtheilen? —

S. 318. „Der Bräutigam — wohnte im Hause des Schwiegervaters in einem allzuvertrauten Verhältniß zur Verlobten." — Es war keine solche Unziemlichkeit, gegen die Rab gekämpft; sondern es

ist vielmehr von einem unsittlichen Verhältnisse zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter die Rede, das in manchen Familien, begünstigt durch das enge Zusammenleben, stattgefunden haben mag; daher die Verordnung Rabs, welche dem Schwiegersohne im Hause des Schwiegervaters zu wohnen verbietet, und die angeführten Stellen lassen hierüber gar keinen Zweifel. (S. Jebamot f. 52. a. — Kidduschin f. 12. b.) —

S. 333. „Samuels Töchter hatten von der halachischen Gelehrsamkeit ihres Vaters so viel Nutzen gezogen, daß sie dem strengen Gesetze zu entgehen wußten, welches gefangene Jungfrauen gleich Geschändeten behandelt und sie dadurch zu einer fleckenlosen Ehe unfähig macht." — Soll wohl heißen: welches gefangene Jungfrauen u. s. w. zu einer Ehe mit einem Manne vom Priesterstamme unfähig macht. Ein Israelit, der nicht zu den Ahroniden gehört, kann selbst nach aller Strenge des Gesetzes eine fleckenlose Ehe mit einer Gefangenen, ja sogar mit einer Geschändeten eingehen. —

S. 336. „Die Spätern konnten sich diese Abneigung (R. Jochanans gegen Tadmor) nicht mehr erklären. Einige suchten den Grund in den Mischehen zwischen Juden und Heiden, welche bei den Tadmorenern beliebt waren; Andere glaubten, der Haß gegen die Palmyrener gelte ihrer Theilnahme an der Zerstörung des Tempels. Doch war ohne Zweifel der erste Grund für die Antipathie der richtige." — Wir glauben annehmen zu dürfen, daß die Juden Palästina's, welche nichts sehnlicher wünschten als die römische Herrschaft mit der persischen zu vertauschen und eine Occupation Palästina's durch die Perser als ein Vorzeichen der messianischen Erlösung erwarteten, schon darum die Palmyrener und ihre Herrscher gründlich hassen mußten, weil sie allein es waren, welche den Eroberungen Sapores I. Schranken setzten. (S. Synhedrin f. 98. b. — Midrasch Chasit Cap. 5. v. 9.) —

S. 346. „Als er (R. Chija bar Abba) einst befragt wurde, warum in der ersten Hälfte des Dekalogs das Wort gut nicht vorkomme." — Soll heißen: warum im ersten Dekalog das Wort gut nicht vorkomme. Unter dem ersten Dekalog wird nämlich der Dekalog in Exodus, im Gegensatze zum zweiten Dekalog in Deuternom. verstanden. (S. Baba kama f. 55. a.)

S. 364. „Die pombaditanische Metibta, die unter R. Juda nur den zweiten Rang nach Sura einnahm, schwang sich später zur ersten Hochschule empor und behauptete ihren Vorrang mit einigen Unterbrechungen nahe an acht Jahrhunderte." — Offenbar ein Irrthum.

Die Metibta zu Sura genoß vielmehr immer den Vorrang. (S. Juchasin edit. Zolkiew. f. 57. b.) —

S. 407. „Da rauschte ein heftiger Wind in den Binsen, welches der Flüchtling (Rabba bar Nachmani) für das Anrücken einer bewaffneten Schaar hielt — und aus Furcht vor den Häschern soll er sich das Leben genommen haben." — Es liegt durchaus kein Grund vor, den gefeierten Rabba zum Selbstmörder zu machen; die angeführte Stelle macht es vielmehr wahrscheinlich, daß der Schrecken und in Folge dessen ein Sturz vom Baume seinem Leben ein Ende machte. (S. Baba Mezia f. 86. a.) —

S. 415. „Weil sie (die Machusaner) in Verlegenheit gewesen zu sein scheinen, woher sie Frauen bekommen sollten, gestattete ihnen R. Seira II. — sich mit unehelich Gebornen zu verheirathen." — Hier gibt der H. V. ממזר mit unehelich Gebornen, worunter jedoch überall durchgehends nur in Ehebruch oder Blutschande Erzeugte zu verstehen sind. (S. Kiduschin f. 73. a. — Jebamot f. 49 a. — Maim. H. Issure bia Cap. 15. § 1.) —

S. 552. Note 58. Ideler und Slominsky zweifeln an dem hohen Alter der jüdischen Kalenderordnung und namentlich daran, daß sie von Hillel II. eingeführt sei. — Die Zweifel entstanden ihnen daher, weil sie glaubten daß die Kalenderordnung in der talmudischen Literatur nicht erwähnt werde. Dem ist aber nicht so; der jerusalemitische Talmud kennt sie (Erubin III. Ende)" u. s. w. — — Ganz gewiß kennt der jerusalemitische Talmud die Kalenderordnung; denn Megilla I. 2 sagt R. Jose: Purim könne nunmehr weder am Montag noch am Sabbat fallen, weil im ersten Falle der Versöhnungstag am Sonntag, im zweiten am Freitag treffen müßte, was doch sicherlich eine Kalenderordnung nach den gegenwärtigen Principien voraussetzt. Auffallend ist jedoch, daß R. Jose nicht auch bemerkt, daß Purim eben so wenig am Mittwoche fallen könne, weil in diesem Falle Jom Araba am Sabbat treffen müßte? — Sollte etwa diese Dechija erst später hinzugekommen sein? —

Rabbiner J. Wiesner.

Midrasch der zehn Märtyrer, übersetzt von Dr. phil. Paul Möbius, Nachmittagsprediger zu St. Pauli und Adj. J. zu St. Thomä. Leipzig, Druck von C. P. Melzer. 1854. Dem Superintendenten Herrn Dr. Großmann zur Jubelfeier seiner 25jährigen kirchlichen Amtsthätigkeit zu Leipzig am 1. Januar 1854 gewidmet von den Nachmittagspredigern zu St. Pauli. — 24 S. (jedoch ohne Angabe der Seitenzahlen) nebst einer Vorbemerkung, in 8°. —

Es ist gewiß eine eigenthümliche Erscheinung, daß christliche Geistliche die deutsche Uebersetzung eines jüdischen Midrasch, dessen Inhalt blos darin besteht, das Märtyrerthum für das Bekenntniß des einigeinzigen Gottes zu glorificiren, als Festschrift wählen, um solche ihrem Amtsvorgesetzten an seinem Jubeltage zu widmen. Wahrlich ein Zeichen des unbefangen wissenschaftlichen Sinnes sowohl der Dedicatoren als des Mannes, dem die Schrift zugeeignet wird; aber auch ein Beweis, welche Anziehungskraft die in unseren Midraschim verarbeiteten Sagen und Mythen für poetische Gemüther überhaupt bieten. — In vorliegender Schrift ist das Original des im vorigen Jahre von A. Jellinek zum erstenmale edirten, und sodann mit einigen Textverbesserungen im zweiten Theile seines „Bet hamidrasch" nochmals abgedruckten kleinen Midrasch „Eleh Eskera oder von den zehn Märtyrern" (vgl. meine Anzeige darüber im v. Jahrg. d. Monatsschr. S. 153), mit seltner Worttreue und Genauigkeit in 682 meist fünffüßigen wohlgebauten Jamben wiedergegeben. Diese Uebersetzungsform war um so mühevoller in gelungener Weise herzustellen, als jener Midrasch im erzählenden Style des späteren hebräischen Idioms, nur bisweilen zur poetischen Prosa hinneigend, abgefaßt ist, daher auch in eine andre Sprache übertragen mehr für die prosaische Darstellung in Legenden- oder Novellenform sich eignet. Herr Dr. Möbius ließ sich jedoch durch solche Bedenken nicht abhalten und die Uebersetzung liest sich in der That mit vieler Geläufigkeit. — Um darzuthun, daß die interessante Schrift mit Aufmerksamkeit von mir durchgegangen worden sei, erlaube ich mir nur folgende kleine Bemerkungen über Einzelnes. S. 4. des Gedichts nennt der Hr. Uebersetzer den Vater des Märtyrers R. Ismael ebenfalls wie in dem offenbar fehlerhaften Original (vgl. meine obenerwähnte Anzeige) „Rabbi Jose." — S. 7. Zeile 1 dürfte „Aussatz" anstatt „Verderben" dem Originale näher gekommen sein. — S. 8 wird R. Isebab „der Schriftgelehrte" titulirt, allein das הסופר des Originals ist hier nicht im alten Sinne der סופרים zu nehmen, denn Schriftgelehrte waren alle zehn Märtyrer. R. Isebab wurde be-

sonders הסופר genannt, entweder weil das Schreiben von Gesetzrollen seine Hauptbeschäftigung ausmachte, oder (wie Grätz, Gesch. d. Juden IV, S. 195, meint) weil er „Synhedrial-Secretair" war. — S. 11 frage ich, drückt wohl „Kronenschrift" den Sinn des כתרי אותיות richtig aus? — S. 12, Z. 14 wird das Epitheton „fromm" für ישר, wie in Luther's Uebersetzung, auf Gott angewendet; neuere Uebersetzungen haben jedoch „gerade" oder „redlich." — S. 13, Z. 15 würde nach der Textemendation Jellinek's im „Beth hamidrasch" für „sein Lager" zu setzen sein „seine Lippen." — S. 19, Z. 10 scheint im Originale ein Fehler obzuwalten. Es läßt sich kaum denken, daß hier blos vom Verschwinden der Leiche die Rede sei; es soll vielmehr wohl heißen כשבאו להחניקו לא נמצא also „und da „man ihn erwürgen wollte, verschwunden war."

Mögen diese wenigen Ausstellungen von dem geehrten Herrn Uebersetzer nicht verkannt werden!

Dr. B. Beer.

Literarische Berichte.

I.

Leipzig, im Februar 1854.

1) Albo's „Ikkarim", der, so viel mir bekannt, bis jetzt zehn Mal gedruckt worden, ist in einer neuen, in typographischer Beziehung sehr schönen Ausgabe erschienen: Preßburg 1853, 8. bei J. Schlesinger. Außer dem Commentar עץ שתול sind noch einige anonyme הגהות beigegeben. — 2) Das biographisch-bibliographische Werk von dem sel. Rabbiner zu Padua, auf das ich schon früher hingewiesen, liegt mir nun vor. Es führt den Titel: תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליאה יחד חוברו מאת העובד עבודת הקדש בק״ק פאדובה בקוראי שמו מרדכי שמואל גירונדי ס״ט והגהות ותוספות וביאורים על ספר זכר צדיקים לברכה אשר אסף וקיבץ הרב החכם המפורסם ח״ק כמוה״רר חננאל ניפי זלה״ה מ״ץ בק״ק צינטו הנורע בשערים שמו דברי פי הכם ח״ן. Triest, 1853, 8. 376 S. Es ist mit rabbinischer Schrift gedruckt und so eingerichtet, daß rechts das Werk Ghirondi's und links das des Rabbiners zu Cento steht. In alfabetischer Ordnung behandelt es Gelehrte und Schriften, enthält außer vielen Grabschriften eine reiche Fülle von Material und es weht durch das Ganze ein sehr frommer und milder Geist. Ghirondi gibt im

Buchstaben 'ח Nr. 24 die Biographie Rieppi's, und seine eigene schrieb sein Sohn E. R. Ghirondi am Schlusse des Werkes. Der Preis ist 6 Lire, doch ist keine Verlagshandlung angegeben. — 3) Eine Ausgabe des ספר הרקמה von Jona ben Gânâch besorgt jetzt Kirchheim nach einer Abschrift des rühmlich bekannten B. Goldberg in Paris. — 4) Der Letztere, der eine große Anzahl Copien wichtiger Werke, die sich in Oxford und Paris finden, besitzt — u. A. den arabischen כוזרי, die echte פסיקתא, die echten היכלות, die von R. Haja Gaon citirt werden, Excerpte von Schabtai Donolo, מעשה אפוד und חשב האפוד, die שטה ראשונה des Commentars zur Genesis von Ibn Esra, ס׳ העבור von Demselben, eine Schrift über Münzen, Maaße und Gewichte von Joseph Ibn Aknin u. m. a. — hat den Josephus in's Hebräische übersetzt und die Uebersetzung soll auch bald im Drucke erscheinen. — 5) In Paris soll sich ein Verein zur Unterstützung der jüdischen Literatur und zur Herausgabe einer hebräischen, wichtige Texte veröffentlichenden Zeitschrift bilden, was bei den materiellen Schwierigkeiten, mit denen hebräische Werke zu kämpfen haben, sehr wichtig und wohlthätig ist. — 6) Saalschütz, der den Titel „Professor" erhielt, hat eine Schrift: „Form und Geist der biblisch-hebräischen Poesie" (Königsberg, 1853, 8. 116 S.) veröffentlicht. Sie handelt über Strophenbau und Versrhythmen; Charakter und Inhalt; Naturanschauung und Naturpoesie. — 7) Es ist mir gelungen, mir Einsicht in die Commentare des רשב"ם zu קהלת und איכה zu verschaffen, und ich fand sie höchst lehrreich und interessant. Zu deren Charakterisirung theile ich einige kleine Proben mit. Im Commentar zu קהלת sagt er: שתי מקראות הללו דברי קהלת הבל הבלים לא אמרן קהלת כי אם אותו שסידר הדברים כמות שהן; ferner: לא תמלא אזן לשמוע על שם שהאוזן חלולה נופל בה לשון מילאוי. In dem Commentar zu איכה wird in seinem Namen referirt: דרכי ציון אבלות הן מלאות גידולי ירק מחמת (שאין) עולין לרגלים; eine sehr sinnreiche Erklärung. — 8) Es liegen mir handschriftliche Werke vor von ר׳ טוביה, dem Verf. des לקח טוב, von dem רוקח, von ר׳ אשר, dem Enkel des ראב"ד, von שם טוב ן שם טוב u. A., über die ich Ihnen nächstens ausführlichen Bericht erstatten werde. — 9) Meine frühere Nachricht, daß die echte פסיקתא in Berlin gedruckt würde, muß ich zurücknehmen. Inzwischen ist sie durch meine Vermittelung von einem hiesigen Buchhändler angekauft worden, der auf die Unterstützung des jüd. Publikums rechnet! — 10) S. Cassel veröffentlicht anonyme „sabbatliche Erinnerungen", von denen bis jetzt drei Hefte (Erfurt 1852—53. 8.) erschienen sind. Sie enthalten die Leitartikel

der Erfurter Zeitung, die jeden Sabbat erscheinen, knüpfen an einen biblischen Vers an und sind sehr erbaulich und geistreich. — 11) Am 17. Januar starb hier Dr. med. Becker. Unter der Chiffre *r hat er Hurwitzens „Sagen der Hebräer“ aus dem Englischen übersetzt und Manches für die Juden geschrieben[1]). Seine letzte Arbeit war eine Anzeige meines „Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur“ in Gersdorf's Repertorium. — 12) Durch die Vermittlung des Hrn. Prof. Fleischer hat das k. sächsische Cultus-Ministerium mehre hundert arabische Handschriften für die hiesige Universitäts-Bibliothek angekauft. In dieser großartigen, für die Wissenschaft höchst wichtigen Sammlung soll sich auch eine astronomische Schrift von einem Juden befinden, wie mir Hr. Prof. Fleischer mittheilte. — 13) Dukes ist mit der Ausarbeitung eines Catalogs der hebräischen Handschriften des British Museum beschäftigt. — 14) Von dem scharfsinnigen Gelehrten Reifmann ist eine treffliche Biographie des R. Seradja ha-Lewi, des בעל המאור, in Prag erschienen. Es ist zu bedauern, daß der Biograph auf jene dogmatischen Anschauungen des R. Serachja nicht einging, die von Mose b. Nachman bekämpft wurden. — 15) In dem bereits erwähnten Werke von Renan über Averroës findet sich ein besonderer Abschnitt „L'Averroisme chez les juifs.“ — 16) Zum Schlusse erlaube ich mir eine kleine literarhistorische Entdeckung mitzutheilen. In meiner Einleitung zu R. Joseph Ibn Zadik's ס׳ עולם הקטן gab ich — nach einer Vermuthung des Hrn. Senior Sachs — als Verfasser des dem ראב״ן fälschlich zugeschriebenen Werkes מאמר השכל einen gewissen R. Baruch an; ich fand aber nachher, daß das Akrostichon in dem dreizeiligen Einleitungsgedicht (nämlich die Anfangsworte שמע, ואל und למור) den Namen שמואל gibt und daß daher der Verf. Samuel geheißen habe. — 17) Noch muß ich erwähnen, daß S. D. Luzzatto eine ital. Uebers. des B. Hiob (Triest, 1853, 8. S. 74), ein hebr. und ein syrisches Gedicht — welche die Sprachmeisterschaft des Verf. bekunden — auf die Rettung Sr. Majestät des Kaisers von Oesterreich veröffentlicht hat. Die Gedichte stehen in dem Werke: „il diciotto Febbraio, 1853, v. Dr. A. Volpi“, Padua, 1853. gr. 8.

Jellinek.

---

1) Sein Vermögen von 50,000 Thlr. hat er zur Errichtung eines Asyls für Blinde hinterlassen, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß Juden nicht ausgeschlossen werden dürfen.

Notizen.

Wenn es bei der Unmöglichkeit, sich von allen in den verschiedensten Werken und Zeitschriften zerstreuten und auf die jüdische Wissenschaft sich beziehenden Bemerkungeu Kenntniß zu verschaffen, nur erwünscht sein kann, in diesen Blättern jene Notizen zusammengestellt oder wenigstens auf sie verwiesen zu sehen, so wird man Jellinek für den Anfang, den er mit einem solchen Nachweise in dem letzten Hefte dieser Monatschrift vom vorigen Jahre gemacht, zu Danke verpflichtet sein. Wir glauben in demselben Sinne zu handeln, wenn wir im Nachstehenden Mehreres zusammentragen, was uns für unsere Wissenschaft von Interesse scheint und was wir zum Theil an verschiedenen Orten vorgefunden haben.

In einer jüngst aus der A. A. Zeit. in mehrere andere Zeitschriften übergegangenen Mittheilung wird von einem antiquarischen Funde berichtet, der zu Vermuthungen über die ältere Geschichte Kölns und insbesondere über den frühen Aufenthalt der Juden daselbst Veranlassung gibt. Man hat nämlich im Garten des auf der Gereonstraße belegenen erzbischöflichen Palastes einen jüdischen Leichenstein ausgegraben, der die Jahreszahl 157 nachweist. Wollte man nun hierzu die Zahl 5000 hinzufügen, so würde der Stein 457 Jahre alt sein und aus dem Jahre 1396 der üblichen Zeitrechnung herstammen. Dies kann aber nicht der Fall sein, da die Juden sammt und sonders im Jahre 1353 aus Köln vertrieben worden waren und überdies schon zur Zeit des Erzbischofs Heribertus (1020) ihren Begräbnißplatz vor dem südlichen Stadtthore an der Stelle hatten, wo noch heute die Ortschaft Todtenjuden hiervon Zeugniß gibt. Demnach gehörte der Stein ins jüdische Jahr der Welt 4157, welchem das christliche Jahr 397 entspricht. Daß aber damals so wie früher Juden in Köln seßhaft gewesen, ergibt sich aus Verordnungen Constantins des Großen über die Dekurionen der Juden zu Köln, aus noch älteren Verordnungen des Kaisers Hadrian und aus den unter dem Namen Schreinsrollen bekannten wichtigen Kölnischen Urkunden des Mittelalters, in denen man häufig Juden als Zeugen angeführt findet. Wir hätten sonach in diesem Leichensteine irgend eines unbekannten Israeliten ein Denkmal aus den letzten Zeiten des fallenden Cäsarenreiches, aus dessen Fundort zu schließen wäre, daß der erste Friedhof der Juden an der Stelle des jetzigen erzbischöflichen Gartens belegen war. Diese Annahme gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß das fragliche Grundstück zur Römerzeit und noch ziemlich weit in das Mittelalter herab außerhalb der

nördlichen in Gußmauerresten noch sehr wohl verfolgbaren alten Stadtmauer lag, und daß ein Thor in dieser nördlichen Mauer zwischem dem jetzigen Zeughause und der Straße Kattenburg den Namen Porta Judaeorum trug und nach einer Fläche führte, die Niederich genannt wurde und auch römische Grabstätten enthielt. Zur Geschichte der Juden in Köln ergibt die Schreinsrolle der Pfarrkirche zum h. Laurentius, daß unter dem den Juden günstig gestimmten Erzbischof Anno (1060) der Jude Edgebreth ein Gemeindeamt in der genannten Pfarrerei bekleidete. Man war also in den Tagen des h. Anno, zur Zeit als kirchliche und religiöse Beziehungen das gesammte Leben tiefer durchdrangen und enger umflochten, minder bedenklich als im christlichen Staate des 19. Jahrhunderts. Beiläufig wird noch angeführt, daß die Synagoge zu Köln den frühesten Synagogen des Abendlandes angehörte, als deren älteste jene von Worms und Toledo betrachtet werden, und in einer Note hierzu wird bemerkt, daß sich in Worms später der Lehrstuhl des gelehrten Jarchi befand und daß R. Moscheh ben Maimon, einer der hervorragendsten Denker, dort begraben liege. Wir sehen hieraus, wie wenig immer noch die Forschungen jüdischer Gelehrten bei den Christen Beachtung finden, indem von diesen trotz den Nachweisen von Zunz und Anderen die von Buxtorf eingeführte falsche Benennung Raschi's immer noch nicht abgestellt wird, und indem wir es dem Comité für Renovirung jüdischer Alterthümer in Worms überlassen, zu constatiren, ob Raschi daselbst wirklich einen Lehrstuhl gehabt, halten wir die Behauptung, daß Maimonides in W. begraben liege, für zu lächerlich, als daß sie der Widerlegung würdig wäre.

Zu den interessanten Reisebeschreibungen, welche besonders dazu beitragen, über das heilige Land und die biblische Geographie Licht zu verbreiten, dürfen wir ein im vorigen Jahre in Paris erschienenes Werk rechnen, welches den Titel führt: Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques par F. de Saulcy. Der Verfasser hat in den Jahren 1851—52 die Gegend um das todte Meer bereist und seine Forschung insbesondere der Entdeckung der in den Fluthen des genannten Meeres vergrabenen Städte Sodom und Gomorrha gewidmet und stellt fest, daß jene an der Südwestspitze des todten Meeres, sonst auch der Salz- oder Asphalt-See genannt, gelegen haben, woselbst sich auch ein Steinsalzberg mit unermeßlichen Trümmern bedeckt befindet, die bei den Landesbewohnern den Namen Charbet-es-

s'dum (Trümmer Sodoms) führen. So will er auch an dem äußersten Nordpunkte die Ruinen von Gomorrha (Charbet Gumron) und an der Ostküste die Trümmer von Zeboim (Charbot Zeboam) gefunden haben. Mit Uebergehung dessen, was de Saulcy über die Art, in welcher die Zerstörung stattgefunden und über die Höhe, auf welcher sich die Ruinen der gottlosen Städte befinden sollen, behauptet, theilen wir nach dem Magaz. f. d. Lit. des Auslandes die Schilderung eines vom Verfasser erlebten Naturschauspieles mit, in welchem die Vorsehung demselben gleichsam eine zweite Vorstellung jener grauenvollen Katastrophe zur unmittelbaren Anschauung gebracht hat.

„Als wir uns mühsam zwischen dem Berge von Sodom und dem See durcharbeiteten, sagt de Saulcy, brach über diesen ein Sturm aus, der von den Bergen Kanaans herabkam. Tiefgraues Gewölk hatte Himmel und Meer verbunden und die ganze nördliche Partie der Niederung in dichte Finsterniß gehüllt. Plötzlich erstrahlte in blendendem Lichte, mit den glänzendsten Farben geschmückt, ein Regenbogen, den die Hand Gottes wie eine gigantische Brücke über das todte Meer von einem Ufer zum andern wölbte. Man denke sich den Eindruck, den diese prachtvolle Schau auf uns machte! Aber das war noch nichts gegen das, was uns noch am Ende unserer Tagereise vorbehalten blieb. Wir begannen eben die ersten Abhänge des benachbarten Thales hinanzuklimmen, als dichte Wolken, vom Westwinde gejagt, über unsere Häupter und die Gipfel des Sodomgebirges wegflogen, sich auf das todte Meer senkten, das entgegengesetzte Ufer gewannen und indem sie an den Halden der moabitischen Gebirge aufstiegen, lag das enthüllte Meer vor uns gleich einem ungeheuren Becken von geschmolzenem Blei. So wie der Sturm gegen Osten rückte wurde der Westen wieder rein und glänzend. Die Sonne, eben in ihrem Niedergang, schoß über Kanaans Berge weg rothe Strahlen, die alle Gipfel Moabs wie mit Flammen einer ungeheuren Brunst bedeckten. Der Fuß dieses schönen Gebirges blieb schwarz wie Tinte. Ueber uns der trübe, düstere Himmel; unter uns wie ein bleigrauer, glanzloser Metallspiegel; um uns Stille, Oede und Verwüstung; in weiter Ferne westlich ein reiner, wolkenloser Himmel, der ein gesegnetes Land beleuchtete, während wir einen ewig verwünschten Boden zu fliehen schienen. Man muß von diesem Schauspiel Zeuge gewesen sein, um unsere Stimmung zu fassen. Selbst unsere Beduinen, gewöhnt an großartige Naturbilder, konnten dem Gefühl das uns überwältigte nicht widerstehen. „Schuf, ja-sidi, schuf! Allah jedrob ersdum!“ warfen sie mir zu (Schau Herr, schau! Allah schlägt Sodom!). Und sie hatten Recht. Das schreckliche Er-

eigniß, wovon Loth, und zwar fast von demselben Punkte aus auf dem wir eben standen, Augenzeuge war, mußte eine große Aehnlichkeit mit dem grandiosen Gemälde haben, das die Vorsehung huldreich vor unseren Blicken entrollte."

Ueber jene seltsame Episode, die Loth's Weib in eine Salzsäule verwandeln läßt, gibt Sauley folgende aus der Natur des Bodens geschöpfte, ziemlich wahrscheinliche Erklärung:

„Die ganze Seitenfläche des Sodomgebirges, das aus gediegener Steinsalzmasse besteht, zeigt zahlreiche durch die Winterregen bewirkte Risse und Einstürze. An vielen Punkten erscheinen ungeheure Salzzapfen. Ueberall, wo der Fels überhängt, ist die untere Partie mit wahren Salzsickergebilden übersäet. Ich glaube mir nun den Tod der Frau Loth's so erklären zu können: In dem Moment, wo dieses ungeheure Gebirge den Ruck nach oben bekam, mußten auf der ganzen Fläche dieser tief erschütterten Masse Einstürze erfolgen. Loth's Frau, die sich aus Neugier'de oder vor Schrecken verspätet haben mochte, wird von einem herabrollenden Felsenstücke zermalmt worden sein, und als Loth und seine Töchter sich umsahen, erblickten sie an der Stelle wo die Unglückliche stehen geblieben war nur einen Salzblock, der ihren Körper unter sich begraben hatte."

Das genannte Reisewerk bietet außerdem eine Fülle interessanter Entdeckungen auf dem Gebiete des heiligen Landes, wie z. B. über die Ruinen der durch den Märtyrertod Eleasars und seiner Schaar berühmten Veste Messada, und viele dunkle Stellen der h. Schrift finden hier eine neue Auslegung, wodurch das erwähnte Buch für Bibelforscher von besonderem Werthe erscheint.

Dr. M. Wiener.

Nachtrag zu dem Artikel „die Fälschung in dem Texte der Septuaginta" ff.

Voriger Jahrgang, S. 432 ff.

Die Ansicht, welche ich aufgestellt habe, daß Christen aus dogmatischer Tendenz die Lebensjahre der Patriarchen von Adam bis Abraham absichtlich gefälscht haben, bestätigt sich mir immer mehr und ich will hier einige Beweise dafür hinzufügen, theils um diesen Punkt evident zu machen, und theils um die Anbeter der Septuaginta von den Schwächen ihrer Angebeten zu überzeugen. — Daß die abendländische Kirche von Adam bis Phaleg 3000 Jahre gezählt, beweisen die meisten Chronisten, Afrikanus an der Spitze, dem die Byzantiner,

Syncellus, Procop von Gaza, Cedrenus und andere folgten. Es muß so sehr in der Kirche verbreitet gewesen sein, daß Phaleg die Hälfte der 6000 Jahre von Adam bis Jesus bildet, daß das summirende Hypomnesticon Josephi dieses Verhältniß ohne Weiteres aufgenommen hat: Φαλὲκ — πληροῦνται γὰρ ἐπ' αὐτὸν ἀπὸ 'Αδὰμ ἔτη τρισχίλια, ὥστε εἶναι τὸ ἥμισυ τοῦ χρόνου τῆς παρούσης ἐν ἑξάδι χιλιάδων καταστάσεως (c. I in Fabricius Pseudo epigrapha T. II). Anstatt des unverständlichen κατάστασις muß man wohl ἀνάστασις lesen. — In der morgenländischen Kirche, selbst unter den Monophysiten wiederholte man, was Jacob Edessenus gewiß aus ältern Quellen aufgestellt hat, daß die Juden zu Anfang der Jahre der Patriarchen 100 Jahre abgezogen hätten, um die Berechnung zu verwirren und die Menschen in Bezug auf die Ankunft des Messias zu täuschen, als würde er erst später am Ende der Zeiten erscheinen. So Abulfarag' Barhebräus in Horreum mysteriorum: מטולהי דלא ערכיל זבנא דנרנח משיחא בצרו יהוריא מאא שנין מן דאבהתא. Weitläuftiger läßt sich Salomon Halatensis, Bischof von Cassora, im 13. Jahrhundert darüber aus: מטול דיהודיא בצרו מן שוריא רשניא דכל הר והר מן דרא מאא שנין ואסתפו על הרתא רשניא דכל הר הר מנהון · איך דנרורון להשבנא ונטעון לבני נשא ונרגלון למאתיתה דמשיחא ונאמרון דמשיחא בשולם עלמא ובאחריתא זבנא אָתֵא (Assemani Bibliotheca Orientalis III. 213). Durch diesen Salomon erfahren wir auch genau, wie man die 3000 Jahre von Adam bis Phaleg gezählt, indem nach dem uns vorliegenden Texte der LXX. noch immer 100 Jahre fehlen, und nur 2899 [1]) Jahre herauskommen. Er gibt nämlich Enos, welcher nach dem hebräischen Texte zu 90 Jahren gezeugt hat, nach der LXX zu 190 die Zahl 290. Dadurch kommen allerdings die 3000 Jahre vollzählig heraus. Assemani wundert sich über die Inconsequenz dieses Salomon, indem er von Adam bis Abraham 3323 Jahre zählt, seine Detailzahlen aber die Summe von 3475 Jahren ergeben (ibid). Aber gerade in dieser Inconsequenz liegt Consequenz. Ich glaube, daß das Verhältniß der LXX zum massoretischen Texte in Betreff dieser Zahlen offen zu Tage liegt, daß die alexandrinischen Kirchenlehrer, denen die Septuaginta zur Disposition stand, diese Zahlen geflissentlich gefälscht haben, um einen chiliastischen Beweis von der Messianität Jesu davon zu haben; es lag ihnen sehr am Herzen, daß die agadisch erforderlichen 6000 Jahre von Adam bis zur Erscheinung des Messias bei der Geburt oder der

---

1) In dem Artikel S. 435, Zeile 19 von oben hat sich ein sinnentstellender Zahlenfehler eingeschlichen; anstatt 2800 muß es heißen 2899.

Auferstehung Jesu (so genau nahm man die Sache nicht) wirklich abgelaufen seien. Ein tieferes Eingehen auf die drollige Christologie der griechischen und syrischen Patristik wird noch manche Beiträge zur Würdigung der Varianten in der Septuaginta liefern.

Graetz.

Zur alten Geographie Babyloniens.

In einem Briefe Opperts vom 24. Sept. v. J. (s. Bull. de la Soc. de géogr. October) heißt es: „ich habe so eben die riesenhaften Ruinen von Akkarkuf, 25 Kilometers (etwa 7 Stunden) westlich von Bagdad besucht. Man kann sich nicht direct dahin begeben, da das schlammige Wasser des Canals Saklawijah, der in den Euphrat fällt, bedeutende Umwege nöthig macht. Ich habe Grund zu glauben, daß Akkarkuf identisch ist mit Bit-Asargat (Tempel des Asargat), ein Name, der sich auf den nach Nabuchodonosor benannten Backsteinen findet. Die alten Griechen sprechen von einem Tempel der Atargatis in Mesopotamien. Man ist versucht, den Namen Atargatis als eine bloße Corruption des Bit-Asargat zu rechnen. Nach der Mythologie der Babylonier und Phönicier war Atargatis eine Göttin, die sich mit ihrem Sohne Ichthys (Fisch) in den See von Ascalon stürzte. Unter den Ruinen von Akkarkuf bemerkt man einen großartigen aber ziemlich beschädigten Bau, der am Fuße 300 Metres im Umkreis und noch 40 Metres Höhe hat. Es sind dies wahrscheinlich die Ruinen eines ungeheuern babylonischen Thurms, dessen Bauart jedoch von der anderer chaldäischer Denkmale verschieden ist. Die Backsteine bei demselben sind schwarz und sehr dick, aber nicht sonderlich breit; sie sind durch ein Cement aus Erde und Schichten von Schilf verbunden. Von Inschriften konnte ich auf den Backsteinen von Akkarkuf nichts entdecken. Ich gedenke mich in einigen Tagen nach Niffer zu begeben, welches mit dem Calneh der Genesis und wahrscheinlich mit dem Hipparenum des Plinius identisch ist. Auf den zu Niffer gefundenen Backsteinen entdeckt man in Keilschrift bald Ippar-Anu (Land Anu's), bald Cal-Anu (Haus Anu's). Anu war ein chaldäischer Gott. Aus den Namen Ipper-Anu und Cal-Anu bildeten sich später die Städtenamen Hipparenum und Chalane. Man verwechselt manchmal Hipparenum mit Sippara, einem von Berosus citirten Ort am Euphrat. — Wir haben oben von den nach Nabuchodonosor benannten Backsteinen geredet; unter den Namen, die man darauf findet, ist auch der von Bit Zida, Tempel

des Zid (Fisch), des Sohnes des Atargatis. Es ist sehr wahrscheinlich, daß man aus dem Namen Bit Zita später Sittace gemacht hat, welche Stadt von den griechischen Geographen citirt wird. Ich bin der Ansicht Rawlinsons, welcher Bagdad auf der Stelle des alten Sittace sucht, so daß Mansur, den man gewöhnlich als den Gründer von Bagdad betrachtet, dasselbe nur vergrößert hätte. Der Ursprung von Bagdad, dessen Name übrigens der alten persischen Sprache angehört und „Gottesgeschenk" bedeutet, würde also in eine weit ältere Zeit als das achte Jahrhundert hinaufsteigen, und die Stadt wäre vor Mansur dem Gotte Zid geweiht gewesen[1]).

Der Name Josephs.

In der k. Literaturgesellschaft zu London las ein Cap. Ormsby am 14. Dec. eine Abhandlung vor, um zu beweisen, daß der Beiname, den Joseph in der Bibel führt, Zaphnat Paneach, und den man gewöhnlich mit „Enthüller der Geheimnisse" (nach unsern Wörterbüchern „Heil der Welt") übersetze, falsch übersetzt sei. Joseph sei in Egypten immer als ein Fremder behandelt, doch endlich in Folge seiner Heirath mit der Tochter des hohen Priesters zu On (Heliopolis) naturalisirt und sein Name geändert worden, obgleich er dennoch nach seinem Tode nicht in einer ägyptischen Grabkammer beigesetzt, sondern seine Leiche nach dem Lande, woher er kam, gebracht wurde. Cap. Ormsby hat nun die Buchstaben des Namens „Zaphnat Paneach" in ihre Aequivalente in hieroglyphischen Consonanten umgesetzt, und zeigt durch eine Vergleichung mit Worten in dem bekannten egyptischen Todtenbuch, daß man die Worte mit „Erhalter des Lebens" oder „Stütze Pharao's" übersetzen könne. Dasselbe ergebe sich auch aus einer Analyse des Titels, wie er in der LXX stehe.

M. Schwarzauer.

---

1) Ich habe schon früher (1. Jahrg. S. 575, Anmerk. 5) aufmerksam gemacht, daß an der Westseite des Tigris (Euphrats das. ist ein Druckfehler), dem nachmaligen Bagdad gegenüber, ein bedeutender Ort gelegen, später unter dem Namen Korch als eine Vorstadt Bagdads, früher (d. i. vor Erbauung Bagdads) nach Abulfeda unter dem Namen Suk el Thalatha bekannt. Hierdurch wäre auch das Bedenken Opperts gelöst.

F.

Das jüdisch-theologische Seminar.

Die öffentlichen Blätter haben die Nachricht von dem Zustandekommen des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau gebracht. Diese Nachricht hat, wie mit Gewißheit angenommen werden darf, bei allen Wohlwollenden warme Theilnahme erregt und es wird von ihnen mit gespannter Erwartung der eigentlichen Gestaltung dieses Instituts, dessen innerem und geistigem Zustandekommen entgegengesehen. Dieser Theilnahme muß Rechnung getragen werden. Zwar sollen Thaten, nicht Worte sprechen, das Seminar in seinen Erfolgen kund thun, welches Ziel es sich vorgesetzt und wie dessen Erreichung erstrebt wurde; allein da erst die Zeit die Erfolge reifen, erst die Reihe der Jahre darthun kann, in welchem Geiste gestrebt und gewirkt wurde, so wäre das einstweilige gänzliche Schweigen ein ungerechtfertigtes Hüllen in Dunkel und Geheimniß. Es werden daher in diesen Blättern von Zeit zu Zeit Berichte über das Seminar niedergelegt und hierdurch Gelegenheit geboten werden, der genetischen Entwickelung dieser Anstalt zu folgen. Diese Berichte werden theils Aktenstücke, theils sonstige authentische Mittheilungen bringen und gleichsam ein Archiv bilden. Hieraus wird ein Gesammtbild des Heran- und Ausbaues des Seminars hervorgehen, das auch noch einer späten Zeit nicht ohne Interesse sein wird; und es wird zugleich manchem ungenauen oder einseitigen Referat vorgebeugt werden. — Die in diesen Blättern ergangene Anregung zur Errichtung eines Seminars hat bei vielen Lesern freundlichen Anklang gefunden; der Unterzeichnete hofft daher auf das geneigte Einverständniß der Leser mit seinem Vorhaben, diesen Berichten in dieser Monatsschrift eine Rubrik einzuräumen, rechnen zu dürfen.

Frankel.

Aktenstücke.

I*).

Jüdisch-theologisches Seminar. Fraenckel'sche Stiftung.

Der hierselbst verstorbene Kommerzienrath Jonas Fraenckel hat letztwillig die Errichtung eines Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern angeordnet.

In Würdigung der großen Bedeutung einer solchen Anstalt für Glauben und Wissenschaft hat das unterzeichnete Kuratorium dahin gestrebt, dem Willen des Testators eine dem hohen Zwecke entsprechende Verwirklichung zu verschaffen.

Nachdem nun durch Allerhöchste Cabinets-Ordre d. d. Potsdam, den 31. August 1847, die Errichtung des Seminars genehmigt und die Bestätigung der betreffenden Statuten durch hohes Regierungs-Rescript vom 31. Januar c. ausgesprochen worden ist, wird zu Breslau im August d. J.

das jüdisch-theologische Seminar

unter der Leitung des unterzeichneten Dr. Frankel eröffnet werden.

Nächst ihm werden als Hauptlehrer die Herren DD. J. Bernays und H. Graetz fungiren.

Der Unterricht wird alle zur jüdischen Theologie gehörenden Disciplinen, und in Verbindung damit auch die klassischen Sprachen und Realien von der Secunda ab umfassen.

Er ist durchweg unentgeltlich.

Für Breslauer Schüler des Seminars sind vier alljährlich zu vergebende Fraenckel'sche Stipendien à 50 Reichsthaler ausgesetzt; doch stehen auch für auswärtige Schüler, welche durch Fleiß und gute Führung sich auszeichnen, Stipendien zur Verfügung.

Jünglinge, welche für den Beruf eines Rabbiners sich ausbilden wollen, und den zum Eintritt in das Seminar unumgänglichen Erfordernissen: Kenntniß der heiligen Schrift, talmudisches Wissen und mindestens Sekundareife — zu genügen vermögen, können zur Aufnahms-Prüfung in Breslau

*) Diese Bekanntmachung erschien in den öffentlichen Blättern, wir theilen sie zur Vervollständigung hier nochmals mit.

den 6. und 7. Juni c. im Gebäude des jüdisch-theologischen Seminars, Wallstraße Nr. 1 b, sich einfinden; vorläufige Anmeldungen sind an den unterzeichneten Dr. Frankel in Dresden zu richten.

Das die Lehrer-Abtheilung des Seminars Betreffende wird später öffentlich bekannt gemacht werden.

Näheren Aufschluß ertheilt das Programm, welches von dem unterzeichneten Kuratorium auf Begehren gern mitgetheilt wird.

Breslau, im März 1854.

Dr. Z. Frankel, Oberrabiner zu Dresden.

Das Kuratorium der Kommerzienrath Fränckel'schen Stiftungen.

II*).

Das Bedürfniß einer Anstalt zur Heranbildung jüdischer Theologen wird so allgemein und lebhaft gefühlt, daß eine nähere Darlegung desselben überflüssig erscheint. Der Eingeweihte blickt mit tiefem Schmerz auf den Verfall der jüdischen Glaubenswissenschaft: der sich ihr widmende Jüngling findet, da die früheren Lehrhäuser seit Jahren geschlossen sind, nirgends Gelegenheit seinen Durst nach ihr zu befriedigen; und auch der Fernerstehende nimmt mit Befremden wahr, daß allein das jüdische Glaubensbekenntniß in Deutschland kein Institut zur Heranbildung seiner einstigen Vertreter aufzuweisen hat. Diesem schwer empfundenen Mangel abzuhelfen, hat der i. J. 1846 zu Breslau verstorbene Kommerzienrath J. Fränkel die Errichtung eines Seminars für Rabbiner und Lehrer letztwillig angeordnet. Wie der Stifter sich durch diese Verfügung ein dauerndes Denkmal gesetzt, so haben auch die Vollstrecker seines Testaments Alles gethan, um seinem Willen eine würdige Verwirklichung zu schaffen. Der Unterzeichnete, der seit einer Reihe von Jahren in der Gründung eines solchen Instituts das höchste Ziel seiner Bestrebungen und Wünsche erblickte, erkennt es als eine heilige, jedes noch so schwere Opfer gebietende

*) Dieses ist das Programm, auf welches zu Ende der Bekanntmachung hingewiesen wurde.

Pflicht, dem Rufe zu folgen, der ihn mit der Leitung der Anstalt betraut. Von gleich lebendigem Eifer für das Unternehmen erfüllt, sind die Herren DD. J. Bernays und H. Grätz als Mitwirkende herzugetreten.

Die Abtheilung für Rabbiner wird zuerst eröffnet und so dem Verlangen der Gegenwart entsprochen werden, welches zumeist auf Heranbildung fähiger Vertreter des Glaubens und seiner Wissenschaft gerichtet ist. Zur Erreichung dieses Zweckes wird erfordert: Studium der jüdischen Theologie in methodischer Auffassung und in materialer Vollständigkeit, vereint mit allgemeiner gelehrter Bildung.

Nur bei methodischer Aufassung kann es gelingen, den massenhaft angehäuften Stoff jüdischen Wissens zu bewältigen und zugleich die, dem Studium jüdischer Theologie einwohnende dialektische Richtung, auf welche nicht verzichtet werden soll, in wissenschaftlicher Strenge zu regeln.

Die Forderung materialer Vollständigkeit zieht zunächst in den Bereich des Seminarunterrichts: Bibelstudium und hebräische Sprachkunde, Mischna, Talmud, Midraschim, Religionsphilosophie. Neben diesen Disciplinen, welche schon in früheren Jahrhunderten mit staunenswerthem Scharfsinn und Ehrfurcht gebietendem Tiefsinn bearbeitet worden, haben neuere Forschungen noch andere Wissenszweige hervorgetrieben, denen die gebührende Beachtung nicht versagt werden darf. Unentbehrlich ist ferner eine Anleitung sowohl zu öffentlicher Volksbelehrung, in der Richtung welche ihr unsere Zeit gegeben, als zu Belehrung der Jugend, mit Rücksicht auf die, von der Vergangenheit verschiedenen, gegenwärtigen Verhältnisse. Während der Rabbiner vergangener Tage den religiösen Elementarunterricht voraussetzen durfte und seine eigentliche Lehrer-Aufgabe in Ausbildung der schon erwachseneren und vorgeschrittenen Jünglinge erkannte, muß der jetzige Rabbiner seine volle Aufmerksamkeit und eingehendste Sorgfalt dem Unterricht auch der frühen Jugend zuwenden, sei es nun daß er ihn selbst ertheile, oder ihn überwache und leite.

Kaum bedarf es der Erwähnung, daß allgemeine gelehrte Bildung, wie sie auf Gymnasien und Universitäten erworben wird, in den Studienkreis des jüdischen Theologen fällt. Die jüdische Wissenschaft hat immer die edleren Theile der jedesmaligen Zeitbildung mit dem eigenen Geiste zu durch-

dringen und in sich aufzunehmen gewußt. Der Jünger der jüdischen Theologie muß daher befähigt werden, die jüdische und die allgemeine Wissenschaft in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen und sich von der bei einseitiger Bildung zu beängstigenden und verwirrenden Zweifeln führenden Meinung eines unversöhnlichen Widerstreits der einen gegen die andere zu befreien.

Hiernach sind als Lehrgegenstände des Seminars folgende zu verzeichnen:

Heilige Schrift und deren Exegese, mit Einschluß der Targumim; hebräische und aramäische Sprache; Geographie von Palästina.

Historische und methodologische Einleitung in Mischna und Talmud; babylonischer und palästinensischer Talmud.

Klassische Sprachen und Realien.

Geschichte der Juden verbunden mit Geschichte der jüdischen Litteratur.

Midraschim.

Religionsphilosophie und Ethik nach jüdischen Quellen.

Rituelle (talmudische) Praxis.

Geist des mosaisch-talmudischen Kriminal- und Civilrechts mit besonderer Hervorhebung des mosaisch-talmudischen Eherechts.

Pädagogik und Katechetik.

Homiletik.

In dieses Verzeichniß sind die Universitätsstudien nicht aufgenommen, weil die Zurücklegung derselben an der Universität auch für den Seminaristen am angemessensten erscheint. Verlangt die Rücksicht auf die herbeizuführende innere Verbindung der jüdischen mit der allgemeinen Wissenschaft, sowie das Maß der Zeit, welche das jüdisch-theologische Studium erfordert, daß der Gymnasialunterricht am Seminar selbst ertheilt werde: so ist dagegen der für die Universität reifgewordene Zögling durch den vorangegangenen Seminarunterricht bereits mit einer solchen Kenntniß der jüdischen Theologie ausgerüstet, daß sein gleichzeitiger Besuch gesonderter Anstalten kein Bedenken erregen kann und der Vortheil benutzt werden darf, welchen die Universität in ihren gegen Einseitigkeit gerichteten Einflüssen darbietet. — Auch während der Universi-

tätsjahre soll der Seminarbesuch fortgesetzt werden; in dieser Zeit wird der Unterricht, zu den höheren Gegenständen aufsteigend, eine den philosophischen Studien entsprechende Thätigkeit auf theologischem Gebiete entwickeln und, der Bestimmung des Seminars gemäß, den Zögling bis an das Ziel seiner Befähigung zum Rabbiner leiten.

In Betreff der Erfordernisse zum Eintritt in das Rabbinerseminar ist noch zu bemerken, daß unter talmudischem Wissen, welches die öffentliche Bekanntmachung erwähnt, eine fertige Auffassung des Talmud-Textes mit Raschi und wenigstens den leichteren Stellen des Tosafot-Commentars zu verstehen ist. — Der Eintretende muß das vierzehnte Lebensjahr zurückgelegt haben; die Zeit des Verweilens im Seminar ist durchschnittlich auf sieben Jahre, mit Einschluß der Universitätsjahre, festgesetzt.

Bei der Größe der Aufgabe konnte für jetzt nur das Rabbinerseminar eröffnet werden; man darf jedoch der Hoffnung Raum geben, in nicht ferner Zeit auch das Lehrerseminar ins Leben treten zu sehen.

Im Namen Gottes, zur Erhaltung und Hebung des Glaubens und der Wissenschaft, wird das Unternehmen begonnen; vor diesem begeisternden Gedanken schwinden alle Schwierigkeiten, und es befestigt sich die Zuversicht, das so Unternommene werde nicht erfolglos bleiben.

Im Februar 1854.

Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner.

Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen.

IV.

Rabbi Akiba ben Joseph.

(Schluß.)

R. Akiba's selbstständige Wirksamkeit im Verein mit der der größten Gelehrten und Volksleiter seiner Zeit [1]) begann

1) Die vorzüglichsten Männer jener Zeit außer R. Akiba waren: der Patriarch R. Gamaliel, R. Elieser ben Hyrkan, R. Josua ben Chanania,

unter der Regierung des verfolgungssüchtigen und blutgierigen Kaisers Domitian, von dem Tacitus sagt, daß Hinrichtungen bei ihm zur Tagesordnung gehörten, dessen Argwohn und Grausamkeit dort, wo es galt einen beneideten Großen aus dem Wege zu räumen oder dem verläumderischen Worte eines Delatoren gerecht zu werden, dem Rechte und dem Gesetze Hohn sprach. Es läßt sich leicht denken, daß unter diesem Kaiser die Juden, wenn auch nicht geradezu eine Religionsverfolgung erlitten, doch durch Härte und Schonungslosigkeit oft genug die von dem großen Schlage des Titus noch nicht vernarbten Wunden unter den Nadelstichen des Hohnes und den kleinlichen Quälereien bluten fühlten. In der That wurde die von Vespasian auferlegte Judensteuer mit unerhörter Härte eingetrieben und die Beamten hatten keine Scheu, Diejenigen welche sich ihr entzogen öffentlich zu untersuchen, ob sie das Zeichen der Beschneidung an sich trügen. Sueton erzählt, daß er selbst gesehen, wie man einen achtzigjährigen Mann einer solchen öffentlichen Untersuchung bloßstellte. Wer nun aber des Versuches sich der Steuer zu entziehen überwiesen wurde, dessen Güter wurden eingezogen. Dies hatte bei vielen Juden die Folge, daß sie durch eine künstliche Vorhaut (epispasmus) die Untersuchenden zu täuschen gedachten, was (jerus. Talmud Pea 1) hart getadelt und von R. Elieser aus Modin mit dem Verluste der Seligkeit belegt wird (Abot 3, 11). Ingleichen stellte dieser argwöhnische Kaiser auf die Verläumdung eines Angebers hin Untersuchungen an, ob noch Sprößlinge aus dem Stamme Davids unter den Juden vorhanden wären[2], aus Furcht, daß sich die Juden, deren Unterwerfung so viele Opfer gekostet hatte, an diesen vermeintlichen Sprößlingen von Neuem zur Wiedererlangung ihrer Selbstständigkeit begeistern könnten, und viele als verdächtig Bezeichnete mußten schreckliche

R. Tarphon aus Lydda, R. Elieser aus Modin, R. Jose der Galiläer und die jüngeren Männer R. Jeschebab, d. Schriftführer des Synhedr., R. Chuzpit d. Meturgeman, R. Jehuda ben Baba und R. Chanina ben Teradion, welche Letztere später den Märtyrertod erlitten. Außer diesen waren R. Elieser ben Chisma und R. Jochanan ben Gudgeda durch ihre großen Kenntnisse in der Mathematik von R. Gamaliel auf Antrieb des R. Josua aus ihrer Armuth zu hohen Würden erhoben werden. Vergl. 1. Jahrg. S. 327.

2) Euseb. Historia eccles. III 12. cf. Jost Gesch. d. Israel. III S. 191.

Qualen erdulden. Das Resultat zeigte natürlich die Lächerlichkeit der Angabe. Mit besonderer Wuth aber verfolgte Domitian die jüdischen Proselyten, deren es nach dem Zeugnisse des Tacitus und des Juvenal damals eine nicht unbedeutende Zahl gab. R. Akiba zählte selbst unter seinen Schülern außer dem berühmten Akylas[3]) mehrere Proselyten. Ueberhaupt sieht man aus manchen Controversen (wie Brachot 28 a), daß die Proselyten zum Judenthume damals nicht zu den Seltenheiten gehörten. Eine Proselytin, Belurit genannt, ist mit ihrem ganzen Anhange der Dienerschaft zum Judenthum übergetreten[4]). Selbst vornehme Römer zeigten eine Hinneigung zum Judenthume. Je häufiger dies aber vorkam, desto heftiger wüthete Domitian dagegen und bestrafte jeden derartig Verdächtigen mit Vermögensentziehung, Verbannung, ja mit dem Tode. So ließ er in seinem letzten Lebensjahre, das reich an grausamen Hinrichtungen ist, den Consul Flavius Clemens, der so wie seine Gattin Domitilla ihm nahe verwandt war, unter dem Vorgeben, daß er sich zum Judenthume hinneige, hinrichten, Domitilla aber auf dieselbe Anklage hin verbannen[5]). Domitian soll, nach jüdischen Quellen, einst sogar die Ausrottung aller Juden im römischen Reiche beschlossen haben. Hierauf sollen R. Gamaliel, R. Elieser ben Asaria, R. Josua und R. Akiba in der schwierigsten Jahreszeit eine Seereise nach Rom unternommen und dort bei einem judenfreundlichen Senator Schutz gefunden haben, und dieser vereitelte mit Aufopferung seines Lebens den grausamen Beschluß. Dieser Senator, der nach einer andern Erzählung Ketiah genannt wird und sich schon vorher durch Gegenvorstellungen bei dem Kaiser für die Juden verwendet hatte, soll bei seinem Tode sein großes Vermögen dem R. Akiba und seinen Genossen hinterlassen haben[6]).

---

3) Jerus. Kidd. 1. 1. (das לפני ר עקיבה das. scheint jedoch ein Abschreibefehler.) D. Red.

4) Gräß, Gesch. d. Jud., IV, S. 123, hält sie für identisch mit Veturia, der 70jährigen als Beschützerin der Synagogen gerühmten Proselytin, deren Grabschrift in Rom aufgefunden worden.

5) Dio Cassius 67. 14.

6) Aboda Sara 10 b. Ausführliches hierüber s. Gräß scharfsinnige Monographie 1. Jahrg., S. 192 ff., wo dieser Ketia mit dem oben genannten Clemens identificirt wird.

Nach dem Tode Domitians trat unter der nur zu kurzen Regierungszeit des weisen Nerva, der die Religionsverfolgungen, das Delatorenwesen und die harte Eintreibung der Judensteuer aufhob, eine kurze Erholung für die Juden ein. Auch unter seinem Nachfolger Ulpius Trajanus vernimmt man in den ersten zehn Regierungsjahren von keinem besondern Drucke. Desto schrecklicher war aber die Folgezeit. Trajan, von dem Ehrgeize getrieben der Alexander der Römer zu werden, hatte nichts weniger im Sinne als die Parther, die einzigen gefürchteten Feinde der Römer, zu besiegen; Armenien, das damals unter parthischer Oberhoheit stand, den Römern wieder zu gewinnen und bis zum Indus und Ganges vorzudringen. Er unternahm im J. 108 einen Zug durch Syrien, Mesopotamien, Armenien und Persien, und kehrte siegreich nach Rom zurück. Vorzüglichen Widerstand aber hatten die zahlreichen Judengemeinden in Adiabene, Nisibis, wo eine jüdische berühmte Schule damals unter R. Jehuda ben Bethera blühte[7]), Seleucia u. A. geleistet[8]). Die Juden befanden sich nämlich unter den Parthern wohl und genossen unter ihrem im Staate fürstlich geachteten Resch Galuta eine gewisse Selbstständigkeit, wogegen sie von den Römern, sowohl durch die Zerstörung Jerusalems, als auch nach dem, was sie von der Stellung ihrer Brüder im römischen Reiche erfuhren, nicht das Beste erwarteten. Dieser Umstand mußte ihren patriotischen Eifer erhöhen und daher kämpften sie tapfer gegen die Römer, mußten aber auch schrecklich dafür büßen. Denn Trajan begnügte sich nicht damit sie überwunden zu haben, sondern ließ in Syrien eine große Anzahl mit dem Gesetze sich beschäftigender Juden von seinen Legionen umgeben und niedermetzeln, und stellte den Frauen Schonung in Aussicht, wenn sie sich seinen Kriegern ergeben wollten. Diese aber antworteten: „Was Du denen unter der Erde gethan hast, thue auch denen die auf der Erde sind, worauf auch sie hingerichtet wurden[9]). Trajan zeigt also offen seinen besondern Haß gegen die Ge-

---

7) Ueber die Bedeutung der Juden in Nisibis und deren muthmaßlichen Einfluß auf das von jüdischen Königen (Proselyten) regierte Adiabene, vergl. Frankel „Die Diaspora." 2. Jahrg. S. 456 ff.

8) Dio Cassius 68, 29. 30.

9) Talm. hieros. Succa. f. 5 c. 2.

lehrten, welche er wohl für die Ursache und die Seele des Widerstandes der Juden gegen die Römer hielt, so wie sich andererseits der Juden Haß und Erbitterung gegen die römische Herrschaft bemächtigten. Das Feuer, genährt durch mancherlei Hohn und Druck, den sich Procuratoren und Volk nach dem Beispiele von oben gegen die Juden erlaubten, glomm daher unter der Asche, bis die Gelegenheit es von allen Seiten her zur lodernden Flamme weckte, und später, als in den Jahren 115 und 116 die Völker am Euphrat wieder das römische Joch abzuschütteln drohten und Trajan abermals nach Babylonien zog, fast gleichzeitig in Cyrenä, Egypten und Cypern der Aufstand der Juden ausbrach und sich in der Anrichtung eines fürchterlichen Blutbades unter der römischen Einwohnerschaft Luft machte. Darauf deutet vielleicht der Zusatz zu obiger Erzählung hin, daß das Blut der Erschlagenen bis nach Cypern geflossen wäre. In dieser ernsten und schweren Zeit konnte R. Akiba's Feuereifer für Menschenwohl und für sein Volk und seinen Glauben sich nicht an der stillen Beschäftigung mit dem Gesetze begnügen; es riß ihn zur praktischen Thätigkeit, zum Eingreifen in das Geschick seines Volkes fort. Er, der so sehr für die Beschäftigung mit der Lehre und die Verbreitung derselben begeistert war, der in jener Gelehrtenversammlung zu Lydda zuerst den Ausspruch that: Wichtiger ist noch die Lehre als die That, weil jene die Quelle dieser sei[1]; er, der als Muster in der unermüdlichen Verbreitung der Lehre gepriesen wird und dem die Sage zwölf Tausend Schüler oder gar die doppelte Zahl gibt[2]: er verließ seinen Lehrstuhl und reiste in die entfernteſt gelegenen Länder, um den Muth seiner Brüder zu stärken und sie für kommende Gefahren zu stählen; nach Afrika, worunter wohl Cyrene zu verstehen, nach den Städten und Inseln des Meeres, wie Cypern u. A.[3]. Und gewiß war sein Zuspruch von mittelbarem Einflusse auf die spätere Erhebung. Eben so reiste er nach Nisibis, dem Hauptsitz der Juden und jüdischen Gelehrsamkeit in Persien, wo er mit

---

1) Kidduschin 40.

2) Jebamot 62 b.

3) Rosch Haschana 26. Wir glauben, daß die Inselstädte im Mittelmeere unter כרכי הים zu verstehen sind.

dem Schuloberhaupte R. Jehuda ben Bethera verkehrte[4]); wie auch nach Arabien. Und in der That hatten die Juden nicht geringen Antheil an dem Abfall der von Rom eroberten persischen Länder in den eben genannten Jahren. Zugleich erhoben sich die Juden in Cyrene unter der Anführung des Andreas und fielen mit vernichtender Wuth über die Hellenen her, wenn auch die erzählten Grausamkeiten, von denen das Gemetzel begleitet gewesen sein soll, übertrieben sind; auch die Juden Egyptens schlossen sich ihnen an und durchzogen verheerend das Land, indem sie durch einen gleichzeitigen von Artemion geleiteten fürchterlichen Aufstand der Juden in Cypern unterstützt wurden, woselbst auch die Geschichtschreiber eine übertriebene Anzahl der gefallenen Feinde zählen. Vergebens kämpfte der römische Feldherr Lupus gegen sie in Egypten; er wurde zurückgeschlagen, während Trajan in Babylonien war. Die Egypter rächten sich dafür an den Juden Alexandriens, fielen über sie her und zerstörten u. A. die schöne Synagoge Basilika, ein Meisterstück der Pracht und der Baukunst, welche der Talmud (Succa 51 b) in hyperbolischer Weise verherrlicht und mit welcher, wie er sich ausdrückt, der Glanz der Juden erloschen sei, wogegen die siegreichen jüdischen Empörer das flache Land verwüsteten. Ja, Andreas soll sogar bis nach Palästina vorgedrungen sein, um dieses zum Abfalle von Rom zu bewegen. Auch in Mesopotamien nahmen die Juden unter den Augen des Kaisers eine drohende Haltung an. Erst nach vielen Kämpfen gelang es dem Martius Turbo, die Cyrenäische Empörung zu unterdrücken und Andreas zu überwinden, der im Kampfe fiel. Hadrian, der nachmalige Kaiser, schlug die Juden in Cypern, wo sich seitdem kein Jude zeigen durfte. Lucius Quietus hielt die Juden am Euphrat nieder und erhielt später als Belohnung für seine ausgezeichnete Tapferkeit, die er aber durch Grausamkeit befleckte, die Procuratur über Palästina. Furchtbar waren die Juden den Römern geworden, die deren Macht so sehr verachtet hatten, und hochwichtig war ihnen dieser Sieg, so daß eine Münze mit der Inschrift geschlagen wurde: „Assyria et Palaestina sub potestatem populi Romani redactae Senatus consulto“ (Assyrien und Palästina

4) Sabbat 96 u. 97.

unter die Herrschaft des römischen Volkes gebracht)[5]. Je mehr aber die Juden ihre Kraft und ihre Freiheitsliebe entfaltet hatten, je mehr Rom vor ihnen gezittert und die Ueberwältigung Mühe und Blut gekostet hatte, desto mehr ließ nun der erzürnte Kaiser die Juden seine Wuth empfinden, und die frühere Verfolgung der Gelehrten als Volksleiter artete in eine förmliche Religionsverfolgung aus. Den Juden wurde die Beschneidung, die Beschäftigung mit dem Gesetze und die Beobachtung des Sabbats bei Todesstrafe verboten[6]. Durch Vernichtung des Glaubens, der allein die Juden begeisterte, hoffte man den Stoff der Empörung mit der Wurzel auszurotten. In diesen traurigen Zeiten bedurfte es großen Muthes, um trotz der drohenden Gefahr im Gesetze zu verharren; da war es das Werk R. Akiba's und gleichgesinnter Männer, ihre Glaubensgenossen, da thätlicher Widerstand unmöglich war, zu großartiger Ausdauer zu stählen und selbst mit aufopfernder Beharrlichkeit voranzugehen. Zugleich suchte man durch allerlei Mittel die Ausübung der verbotenen Beschneidung der Aufmerksamkeit zu entziehen und bediente sich u. A. des שבוע הבן, etwa Kindeswochenfest, für מילה, Beschneidungsfest. Auch mußte man jeden religiösen Act, der Oeffentlichkeit verlangte, im römischen Gebiete vermeiden. Daher reiste R. Akiba nach Nehardea, um das Schaltjahr zu bestimmen, wiewohl er nebenbei wohl auch beabsichtigte, durch hinreißende Darstellung der Leiden ihrer Brüder im römischen Gebiete die morgenländischen Juden zur Theilnahme, und sollte es das Glück begünstigen, zur Abhülfe zu spornen. So finden wir R. Akiba bei seinen Brüdern zu Gazaka in Medien Atropatene[7]), wo

---

5) Palästina wird erwähnt, weil es von Andreas bedroht war und die Juden wohl Miene machten abzufallen. Die Erklärung von Grätz, Gesch. d. Jud. S. 138, unter Palästina die von Juden inne gehabten Parthischen Gegenden zu verstehen scheint sehr gezwungen.

6) Daß Jost mit Recht diese Verfolgung schon unter die Regierung des Trajan setzt, scheint außer dem in Megillat Taanit ausdrücklich erwähnten Trajanstag und mehreren Stellen in beiden Talmuden besonders darin begründet, daß Sabbat 130 erzählt wird, wie schon R. Elieser ben Hyrkan, der vor dem Antritt des Kaisers Hadrian gestorben, in Zeiten der Gefahr (בשעת סכנה) erlaubte, daß man am Sabbat das Messer zu Beschneidung verdeckt bringe.

7) Aboda Sara 34. (Vgl. Rapoport Kerem Chemed Th. 5. Aufsatz 17.) Ueber die Juden im nördlichen Armenien vergl. vor. Jahrg. S. 456. 457.

er über einige Fragen, die er nicht zu beantworten wußte, im Lehrhause Aufschluß erhielt, ein Beweis, daß dort eine große Gemeinde mit bedeutenden Gelehrten sich befand. Daß aber nicht die Gelehrsamkeit allein, sondern Erweckung religiöser Begeisterung und nationaler Theilnahme sein Streben war, sieht man aus seinen auf Erschütterung gerichteten Vorträgen. Er predigte daselbst über die Geschichte von der Sündfluth, aber die Zuhörer weinten nicht; da sprach er über Hiob 24, 20 mit Anwendung auf die durch Gottes Unwillen verhängten Leiden der Juden und sie vergossen Thränen[8]). R. Akiba scheint sogar schon heimlich mit Bar Cochba, ehe dieser noch öffentlich auftrat, einig gewesen zu sein und für ihn geworben zu haben, was seinen Genossen nicht entging. R. Elieser ben Hyrkan, der die Betheiligung des R. Akiba an den so unglücklich ausgefallenen Aufständen kannte und wohl Schlimmes für ihn ahnete, sprach auch auf seinem Todtenbette unter schweren Seufzern über das hereinbrechende Unglück über Israel seine besondern Befürchtungen über R. Akiba aus. Er machte nämlich, als R. Akiba und seine Genossen während seiner Krankheit ihn in seiner Abgeschiedenheit — er war im Banne — zu Cäsarea besuchten, ihnen den Vorwurf, daß sie seine Lehre vernachlässigten und äußerte: Es sollte mich wundern wenn sie eines natürlichen Todes sterben; und als R. Akiba ihn über sein Schicksal befragte, antwortete er ahnungsschwer: Deines ist noch schlimmer als das ihre[9]). Auch deutet seine Aeußerung: „Eine gewaltige Schwüle zieht durch die Welt" (Synhedr. 111) auf eine gewitterschwangere Zeit. Auf eine förmliche Verfolgung der Gelehrten weist auch das Referat (Taanit 29) hin, daß, als Rufus die letzten Trümmer des Tempels wegschaffen sollte (wahrscheinlich damit sie nicht etwa zu einer etwaigen Empörung neu befestigt würden), zugleich der Tod des R. Gamaliel zu Jamnia beschlossen worden, daß dieser aber durch die edle Selbstopferung des römischen Großen, der ihn im Lehrhause zur Vollziehung dieses Beschlusses forderte, gerettet worden sei. Es wird hierbei, wie auch bei der oben erzählten Aufopferung des frommen römischen Senators, auf einen Gebrauch bei den Römern Bezug genommen, daß,

---

8) Beresch. Rabba. 33. S. 29.

9) Synhedr. 68.

wenn nach einem Beschlusse vor der Ausführung einer der Senatoren starb, dies als ein Warnungszeichen angesehen ward, dieselbe zu unterlassen.

Die grausame Verfolgung des Trajan wurde vom Procurator Quietus nur allzupünktlich ausgeführt. Die Juden ertrugen ihre Leiden standhaft, und obwohl an eine thätliche Widersetzlichkeit nicht zu denken war, so ließen sie sich doch weder in der Ausübung ihrer Gesetze, noch in der Lehre derselben stören und boten sich, wenn sie dabei ergriffen wurden, willig als Opfer dar. Am härtesten mochte sie hierbei die Verläumdung abtrünniger Juden treffen, unter denen besonders Elischa genannt wird. Dieser, der Sohn eines vornehmen Mannes in Jerusalem, Namens Abuja, wurde vor der Zerstörung des Tempels geboren und mochte nun etwa 60 Jahre zählen. Er war eben so berühmt als Gelehrter, wie berüchtigt als Abtrünniger. Man erzählt von ihm, daß er sich viel mit griechischen Schriften befaßte, mit denselben sehr vertraut war und daß ihm beim Anhören der Lehrvorträge über das Gesetz oft ketzerische griechische Schriften entfielen, die er stets bei sich trug[1]). In Folge davon und der Noth und Verfolgung, unter welchen die Juden seufzten, trennte er sich von ihnen und war verworfen genug, sich zum Angeber seiner frühern Brüder herabzuwürdigen. Er ging am Sabbat mit den Römern in die Versammlungen der Rabbinen, bezeichnete Jeden nach seinem Gewerbe, zwang sie zur Entweihung des Sabbats und benutzte seine Gelehrsamkeit, um ihre Mittel zur Täuschung der Schergen durch eine nur scheinbare Entweihung zu enthüllen und zu vereiteln. In jener Zeit traf die zahlreichen Schüler des R. Akiba das herbe Loos der grausamen Hinrichtung, wozu der Talmud, immer bestrebt einen sittlichen Grund anzugeben, als Ursache ihre Uneinigkeit unter sich angibt[2]). Um dem Elende aber nicht ganz zu unterliegen und das Judenthum

---

1) Gräz versteht darunter gnostische Schriften und wohl mit Recht. Wenn Cassel den Homer darunter versteht, so ist einzuwenden daß dessen Lectüre bei den Juden nicht für ketzerisch galt; der Ausdruck זמר aber muß nicht gerade „Gedichte" bezeichnen, spricht doch R. Akiba vom Talmud זמר בכל ים (vgl. oben S. 50). Auch sagt ja der Talmud ausdrücklich, daß er sich zu viel mit verfänglichen, metaphysischen Dingen abgab.

2) Jebamot 62.

nicht der Ausrottung Preis zu geben, wurde zu Lydda in Abwesenheit des R. Akiba [daher er der Verfolgung entging] von R. Tarphon und den Gelehrten im Hause eines Beth Nitsa der Beschluß gefaßt, daß man mit Ausnahme des Götzendienstes, des Mordes und der Blutschande, um sein Leben zu retten, jedes andere Verbot übertreten könne; doch solle man, wo es öffentlich geschehe, den Tod irgend einer Gesetzesübertretung vorziehen. So haben auch zwei Brüder Julianus und Pappus, welche auf Befehl des Quietus hingerichtet werden sollten[3]), eine Scheinübertretung, die der Vollstrecker des Urtheils ihnen zur Rettung ihres Lebens angeboten, verschmähet. Diese heldenmüthige Aufopferung des Brüderpaares machte aber einen so tiefen Eindruck auf die Gelehrten, daß sie in eindringlicher Sprache sich bei einer sehr einflußreichen Matrone verwendeten, auf deren Rath eine Gesandtschaft zu einem Machthaber (vielleicht in Rom) ging und ausrief: Beim Himmel! Sind wir nicht Brüder, Söhne Eines Vaters, Kinder Einer Mutter (Erde)? Was sind wir anders, als jedes andere Volk, daß ihr so grausame Befehle über uns verhängt? Und die harten Edicte wurden von Trajan in seinem letzten Regierungsjahre (118) zurückgenommen. Dieser Tag nun ward als Freudentag bezeichnet[4]) und der Trajanstag genannt[5]). Mittlerweile war R. Akiba, der auf römischem

---

3) Taanit 18 b wird darauf angespielt, daß sie nicht auf des Kaisers sondern auf eines Beamten Befehl hingerichtet werden sollten.

4) Taanit 18. Rosch haschana 19 u. a. m.

5) Jerus. Talmud Taanit f. 66 col. 1. Megill. f. 70 col. 3 u. Schebiit f. 35. u. Megil. Taanit. Nach Grätz S. 146 ff. wären Jul. u. Pappus Leiter eines Aufstandes unter Quietus gewesen und hätten umkommen sollen, als plötzlich Quietus vom Kaiser Hadrian abberufen wurde. Allein der „Palemos von Quietus" ist sehr problematisch und in d. talm. Quellen wie im Midrasch ist nirgend die fernste Andeutung, daß Jul. u. Pap., wie Grätz meint, gerettet worden, sondern ausdrücklich behauptet, daß sie umgekommen wären, noch daß ihr Verfolger (Quietus) bei dieser Gelegenheit abberufen worden wäre. Auch hat man nicht ihretwegen den Trajanstag eingesetzt, sondern wegen der Folge, daß die Verfolgungsedicte zurückgenommen wurden, was allerdings nicht ein Individuum sondern die Nation betraf, und somit hebt sich der Einwand des Herrn Dr. Grätz gegen die Angabe in Megillat Taanit (1. Jahrg. dies. Zeitschr. S. 396). Nach Grätz müßte auch der Tag etwa Julianstag, aber in keinem Falle Trajanstag heißen, da ja erst Hadrian den Quietus absetzte.

Boden einestheils als muthmaßlicher Agitator großer Gefahr ausgesetzt war, anderntheils für seinen Zweck eine Erhebung vorzubereiten unter den Späherblicken der römischen Häscher keine Aussicht fand, nach dem Morgenlande gereist, um dort, wo man freier athmete, durch feurige Schilderung der Leiden die Gelehrten und das Volk zum Haß gegen die Römer und zur Begeisterung für ihre Brüder hinzureißen. Wir finden ihn in Zephyrium, einer Stadt in Cilicien (Baba Kama 113)[6], in Cäsarea Mazaka, der Hauptstadt Cappadociens (Jebamot 121)[7], und in Mesopotamien, in der Gegend von Apamäa, am Euphrat[8]). Ja R. Akiba soll sogar in Aethiopien gewesen sein, wo er mit einem dortigen Fürsten manche Unterredung hatte[9]). Sein rastloses Streben suchte überall seine Brüder auf, um ihre Zustände kennen zu lernen und ein enges Verhältniß unter ihnen herzustellen. Die Zeit der Ruhe benutzend kehrte wohl R. Akiba nun in seine Heimath nach Lydda zurück und suchte auch dort im Stillen für seinen Erhebungsplan zu wirken. Dies ging um so besser von Statten, als nach dem Tode Trajans (119) dessen Nachfolger Hadrian den grausamen Quietus abrief, der kurz nachher hingerichtet wurde. Man denke, wie viel unschuldiges Blut um Rache schrie, wie viele Gemeinden ihre Häupter, wie viele Familien ihre Stütze verloren, mit welchem Zagen man jedem Augenblicke entgegen sah, der bei dieser Willkür neues Elend bringen konnte; man denke an die glühende Begeisterung des R. Akiba für seinen niedergetretenen und höchst gefährdeten Glauben, und man wird es begreiflich finden, daß er trotz der augenblicklich eingetretenen Ruhe sein großes Werk nicht minder eifrig fortsetzte. Der Arm der Erhebung sollte ein Simon ben Kosiba werden[1]), ein Mann, der hervorragend an Körperkraft

---

6) So vermuthet Grätz (Geschichte) diese Stadt.

7) Vergl. Rapoport Biccur. Haïtim S. 71.

8) Rosch haschana 26 wird גליא genannt. Hierunter kann Gallien kaum verstanden sein, weil schon das erwähnte גלמוד zeigt, daß die Volkssprache aramäisch war. Aus Jebamot 23 geht aber hervor, daß Schiffe von גליא לאספמי' gingen. Wir vermuthen daher, daß גליא eine Stadt am Euphrat sei, von wo aus man nach Apamäa schiffte; vielleicht Galabatha (?).

9) Midrasch rabba 9 nach Rapoport ibid. S. 72. Anmerk.

1) Mit Recht hält Grätz diesen Namen für seinen wahren von der Stadt Chsib und nicht für einen Schimpfnamen, dagegen den Namen Bar Cochba

und Gestalt Umsicht, Muth und Entschlossenheit genug besaß, um des Vertrauens zu einer so schwierigen Unternehmung gewürdigt zu werden. Doch mußte noch der rechte Zeitpunkt zum Ausbruche abgewartet werden. Namentlich hielt die Reise des Kaisers Hadrian in den ersten Regierungsjahren durch seine Staaten jede Aufregung nieder. Hadrian fand Alles ruhig und friedlich und soll sich mit dem greisen R. Josua sehr leutselig unterhalten haben, wovon im Talmud viel berichtet wird. Aus diesen Gesprächen konnte der Kaiser allerdings den Geist und das Wesen des Judenthums kennen lernen, um es später, wie weiter dargethan werden wird, desto nachdrücklicher zu bekämpfen. Ja die Sage will sogar, daß Hadrian die Erlaubniß zum Wiederaufbau des Tempels gegeben, jedoch bald darauf wieder davon zurückgekommen durch List den Bau vereitelt hätte. R. Josua tröstete die hierüber entrüsteten Juden mit der äsopischen Fabel vom Kranich, der dem Löwen einen Knochen aus dem Schlunde gezogen und noch froh sein mußte, daß ihn der Löwe bei dieser Gelegenheit nicht zerriß [2]). Nachdem aber Hadrian sich entfernt hatte, also etwa in seinem dritten Regierungsjahre (122) [3]), trat R. Akiba

für symbolisch, weil ja im Talmud Ben Kosiba nicht spottweise vorkommt, im Gegentheil R. Akiba sein größter Verehrer ihn so nannte. Talm. hieros. Taanit IV, Halacha 13 heißt es: תני ר' שמעון בן יוחאי ר' עקיבה הי' דורש דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב. Eben so Echa rabba Ver. בלע: רבי (עקיבה) אומר אל תקרי כוכב אלא כוזב. (Ein genaueres Eingehen dürfte jedoch gerade das Gegentheil ergeben. In dem zuerst angeführten ר' עקיבה וכו' liegt offenbar in dem Derusch ein ל' נופל על ל' und ist כוזבא ein Druckfehler: es muß heißen: כוכבא: so erklärt sich דרך כוכב דרך כוכבא. Dieses ist an sich so einleuchtend, daß noch mancher andere sich darbietende Beweis für die Unechtheit der Leseart כוזיבא übergangen werden kann. — Die aus Echa Rabba angeführte Stelle, wo es רבי, nicht wie der Herr Verf. meint ר' עקיבה heißt, und also der nach dem unglücklichen Ausgange lebende רבי spricht, besagt gerade ausdrücklich, daß man erst später כוזב für כוכב substituirte. D. Red.)

2) Das bedarf jedoch noch sehr der Begründung. Die Erzählung Bereschit rabba 64 ist um so verdächtiger, als ein Rabbi wohl kaum mit einer äsopischen Fabel, ohne irgend eines Verses der heil. Schrift zu erwähnen oder einen Religionsgrund hervorzuheben, zum Volke sprechen wird (vergl. 1. Jahrg. S. 463). Auch spricht der geschichtliche Zusammenhang durchaus nicht dafür. Dio Cassius 69, 12 berichtet im Gegentheil, daß an der Stelle des Tempels — noch vor dem Aufstande der Juden — dem Jupiter ein Tempel errichtet werden sollte und daß dies den Aufstand hervorrief.

3) Wir folgen hierin Rapoport, daß die Empörung Bar Cochba's in den ersten Regierungsjahren Hadrians ausgebrochen sei und glauben, daß diese

offen für Ben Kosiba auf. Schon als er ihn zum ersten Male sah, war er von seiner imponirenden Gestalt, seinem entschlossenen Muthe so begeistert, daß er ihn mit Anspielung auf den Vers Numeri 20: „Ein Stern ist aufgegangen in Jakob" Bar Kochba d. i. Sohn des Sternes nannte und ausrief: „dies ist der messianische König!" Je drückender die vorangegangenen Leiden waren, desto lebendiger stieg der Gedanke in vielen Männern, besonders aber in der Gott vertrauenden Seele des R. Akiba auf, diese für die von den Propheten verkündeten Leiden, welche dem Messias vorausgehen sollten, zu betrachten. Die Gelehrten unterhielten sich damals viel von den Nothzeichen des Messias (עקבתא דמשיחא), und verglichen wohl ihre Zeit damit. R. Akiba sprach in seinem schwärmerischen Vertrauen zu Bar Kochba mit den prohetischen Worten des Chaggai die Hoffnung aus: „Noch ein Kleines und ich lasse Himmel und Erde erschüttern, stürze um den Thron der Reiche und vertilge die Macht der Heiden." Worauf ihm der nüchterne R. Jochanan ben Torta erwidert: „Akiba! eher wird Gras aus Deinem Kinnbacken wachsen, als der Messias erscheinen wird"[4]). R. Akiba predigte indessen ungehindert und mit Glück von der Nähe des Messias, der in Bar Kochba zu erwarten sei und riß das Volk zur Begeisterung für denselben hin, von dessen Körperkraft die talmudischen Sagen Wunderbares zu erzählen wissen. Aus allen Ländern sammelten sich jüdische Krieger zu ihm, ja sogar viele Heiden, des römischen Joches müde, schlossen sich ihm an[5]), so daß ein das gewaltige römische Reich erschütternder Krieg heranzunahen drohte[6]).

Ansicht durch Grätz's Angriff in dieser Zeitschr. v. 1852. S. 393 ff. nicht erschüttert sei. Die talmudischen Quellen sprechen deutlich für Rapoport; die Stelle in סדר עולם, über welche Grätz sehr geistreich conjecturirt und nach seiner Conjectur die andern Stellen im jerus. Talmud erklärt, indem er einen durch die Geschichte kaum begründeten Polemos von Quietus zu Gunsten einer Handschrift zu Hülfe nimmt, ist offenbar corrupt und müßte nach jenen im Talmud emendirt werden. Dio Cassius ist ebenfalls für R.'s Meinung, indem aus Lib. 69 c. 14 Hadrian's Anwesenheit beim Kriege hervorgeht, Hadrian aber in seinen letzten Jahren nicht nach Asien kam. Doch scheint R.'s Conjectur in der benannten Stelle gezwungen und es wäre besser auf eine so verschriebene Stelle keine Rücksicht zu nehmen.

4) Synhedr. 97 b u. Echa rabba 2, 2.

5) Dio Cass. 69, 13.

6) Dio gibt die Zahl der Krieger auf 580,000 an.

Alles war in geräuschloser Stille vorbereitet. Waffen waren angehäuft, Schlupfwinkel zum Versteck und Ueberfall bestimmt und Verbindungswege zwischen den festen Plätzen eingerichtet. Bar Kochba hielt sich für unüberwindlich und zählte auf sein Heer, das aus lauter tapfern, todesmuthigen Kriegern bestand. Nach der hyperbolischen Sage des Talmud hätten diese erst im Reiten einen Baum entwurzelnd eine Probe ihrer Kraft ablegen müssen, ehe sie in sein Heer aufgenommen wurden [7]). In trotzigem Selbstvertrauen, heißt es ferner, habe er ausgerufen: „Herr! wenn Du uns nicht hilfst, so stehe wenigstens unsern Feinden nicht bei; und wir werden schon siegen!" Rufus, in den jüdischen Quellen Tyrannus Rufus genannt, damaliger Statthalter von Palästina, war ihm mit seinen Truppen nicht gewachsen; er wurde zurückgeschlagen und nun entfaltete die Empörung offen ihre Fahne. In der Zeit eines Jahres eroberten die Juden 50 feste Städte und 985 offene Plätze und Dörfer [8]). Hadrian, der anfangs diesem Aufstande wenig Gewicht beilegte, mußte sich bald durch die Niederlagen seiner besten Feldherren von der Größe der seinem Reiche drohenden Gefahr überzeugen und fing an vor den Juden zu zittern. Diese, durch ihr Kriegesglück ermuthigt, hörten auf die Judensteuer zu entrichten und Viele die früher, um sich derselben zu entziehen, durch eine künstliche Vorkehrung das Zeichen der Beschneidung unkenntlich gemacht hatten, ließen sich von Neuem beschneiden, um die frühere Schmach von sich zu wälzen [9]). Der Mittelpunkt dieses Krieges war die Bergfeste Bethar, deren Lage noch nicht ganz bestimmt ist [1]). Ben Kosiba gerirte sich daselbst als König und ließ Münzen schlagen, deren Inschrift lautete: „Simon, zur Freiheit Jerusalems", und welche Kosiba-Münzen und Münzen des Abfalls genannt wurden. An den Juden-Christen, welche eine Betheiligung an dem Kampfe hartnäckig verweigerten, übte er harte

---

7) Talm. Hieros. Taanit IV. 7.

8) Dio Cass. 69. 14.

9) Talm. Hieros. Jebamot 8. 1.

1) Nach Schwarz „das heilige Land" lag sie in der Nähe des Mittelmeeres, 4 Stunden nördlich von Kefar Saba und 4 Meilen von Cäsarea Palästina, und sind noch heute deren Trümmer zu sehen.

Strafen aus[2]). — Nachdem nun Hadrian zwei Jahre vergebens mit Verlust vieler Truppen und guter Feldherren den Aufstand zu überwältigen versucht hatte, ließ er den größten Feldherrn seiner Zeit, Severus, aus Britannien holen. In der Zeit, die bis zu seiner Ankunft in Palästina verstrich, befestigten sich die Juden immer mehr, so daß der kluge Severus eine entscheidende Schlacht zu wagen nicht gerathen fand. Er suchte sie vielmehr durch einzelne Scharmützel zu ermüden, ihnen Lebensmittel abzuschneiden, nahm einzeln die umliegenden Orte, bis sich endlich die ganze Heeresmacht des Ben Kosiba in die Festung Bethar einschließen mußte[3]). Die jüdischen Quellen berichten von großem Blutvergießen bei der Einnahme von Kabul, Magdala und der Ebene Rimmon. Eingeschlossen in der Festung unter Mangel an Trinkwasser und Brod, kämpfte noch Bar Kosiba mit seinen Schaaren den letzten Kampf der Verzweiflung für sein Volk und seinen Glauben gegen die immer mit frischen Truppen stürmenden Römer, denen er viele empfindliche Niederlagen beibrachte. Der fromme R. Elieser aus Modin lag auf dem Boden fastend und betend für das Wohl der Festung, und begeisterte dadurch die Mannschaft zur Ausdauer, bis er durch einen schlauen samaritanischen Ueberläufer bei Ben Kosiba verdächtigt, von diesem mit einem Fußtritte getödtet wurde. Hierauf, fährt die Erzählung fort, habe sich eine Stimme vernehmen lassen: „Du hast den Arm Israels gelähmt und sein Auge geblendet, darum soll Dein Arm gelähmt und Dein Auge geblendet werden!“ Bald darauf fiel Bethar und Ben-Kosiba verlor sein Leben im Kampfe. Jedenfalls scheint nach dieser Erzählung Bethar durch Verrath gefallen zu sein. Schaudererregend ist die Schilderung dieses Krieges, in welchem, die Opfer des Hungers, der Noth und der Kriegs-Strapazen ungerechnet, über eine halbe Million gefallen sein sollen. Aber auch das römische Heer hatte schreckliche Verluste erlitten und nicht konnte Hadrian an den Senat die übliche Formel „equidem et exercitus valemus“ (Ich und das Heer befinden uns wohl) schreiben[4]). Der Fall dieser Festung nach

---

2) Gräß S. 165 nach Justin. Apologie 1. 31. Ueberhaupt hat Gräß gerade in diesem Capitel sehr interessante Aufschlüsse, besonders auch über den Kriegsschauplatz und die Festungswerke.

3) Dio Cass. 69. 14.

4) Dio Cass. 69. 14.

drittehalbjährigem Kampfe war der dies fatalis der Juden, der 9. Ab an welchem auch die Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels betrauert wird. Nun ging es an eine Treibjagd nach den versprengten Flüchtlingen, die in Einöden und Höhlen ein elendes Leben fristeten. Wir übergehen die haarsträubenden Schilderungen dieses Höhlenlebens, wo sie mit den Leichnamen ihrer Brüder das Jammerleben fristeten, bis sie durch List hervorgelockt dem Tode übergeben wurden, indem der grausame Hadrian Befehl gab, man möge alle Gefangenen niederhauen, ehe er seinen Hühnerschenkel verzehrt haben würde[5]). Was nicht erschlagen wurde oder der Kriegesnoth erlegen war, wurde zu Gefangenen gemacht und in die Sklaverei verkauft. Hadrian aber erneuerte die Trajanischen Edicte und verbot bei Todesstrafe die Beschneidung, die Gesetzeslehre, die Belehnung von Lehrern und die Beobachtung des Sabbats. Wer bei dergleichen betroffen wurde, mußte als Aufrührer büßen, und Rufus, der nach Abreise des Severus wieder als Statthalter fungirte, war, zu ungeschickt die Empörer zu bewältigen, ein desto bereitwilligeres Werkzeug zur höhnenden Verfolgung der armen Ueberwundenen. Hadrian ließ Jerusalem wieder neu erbauen, mit Heiden bevölkern und auf dem Tempelberge seine Bildsäule und einen Tempel des capitolinischen Jupiter errichten, nannte sie Aelia Capitolina, nach seinem Namen (Aelius), und verbot den Juden den Zutritt. An dem Thore nach Betlehem wurde das Bild eines Schweinskopfes angebracht.

In jener Zeit der grausamsten Verfolgung, wo viele Rabbinen ihre treue Anhänglichkeit an Gesetz und Lehrberuf mit dem Tode unter den ausgesuchtesten Martern büßen mußten und wo R. Akiba selbst Zeuge der grausamen Hinrichtung des R. Ismael und R. Simon war, äußerte er ahnungsvoll in der Trauerrede um diese Frommen: „Bereitet Euch zum Tode vor! Denn schreckliche Tage werden über uns hereinbrechen.“ Auch er wurde ein Opfer seiner Treue und Begeisterung für die heilige Sache und mußte für seine Lehr-

---

5) Vergl. Sabbat. 60., Echa rabba zu 1. 15. R. Akiba war nicht am Kampfe betheiligt und konnte wohl nur einer moralischen Theilnahme überwiesen werden; desto heftiger wurde nachher auf ihn gefahndet, bis man eine Gelegenheit fand, ihn wegen Uebertretung des Verbots der Lehre hinzurichten.

vorträge im Kerker büßen. Denn wachten die Helfershelfer des Rufus mit scharfen Späheraugen darüber, daß Niemand ein religiöses Gebot ausübe und straften den Einen, weil sie ihn beim Anheften einer Mesusa, den Andern mit Tefillin an der Hand trafen, so war ihre besondere Aufmerksamkeit gegen die Lehrvorträge gerichtet. Seitdem das sündhafte Rom, klagte R. Ismael, unsere Religion so grausam verfolgt und schon bei der Geburt der Kinder ihren Eintritt in den Bund durch die Beschneidung untersagt, sollten wir lieber gar nicht heirathen; allein daß der Name Israels nicht ganz erlösche, ist es besser keine Erschwerungen einzuführen, die das Volk nicht beobachten kann[6]). R. Akiba ließ sich in seinem Eifer für die Lehre nicht stören und als ihn Pappus ben Jehuda nachdrücklich warnte, daß er um der Gewalt nicht Trotz zu bieten die gefahrvollen Versammlungen einstellen möge, entgegnete er ihm: „Ein Fuchs rief den von Netzen verfolgten Fischen zu, daß sie sich zu ihm aufs Land retten möchten; diese aber antworteten: Das räthst Du uns, den man als klug preiset? Wenn wir in unserm eigenen Lebens-Elemente unsicher sind, wie sollten wir es minder sein, wenn wir es verließen? Und wir, schloß R. Akiba, die wir in unserm Lebens-Elemente, der Thora, von der es heißt: sie ist dein Leben und die Verlängerung deiner Tage, wie sollten wir nicht noch gefährlicher daran sein, wenn wir sie verließen?"[7]) Nach kurzer Zeit gestand Pappus dem R. Akiba, mit dem er den Kerker theilen mußte, seine bittere Reue, daß er wegen eitler, weltlicher Dinge verhaftet sei und sich nicht gleich ihm mit der Genugthuung trösten könne, für eine würdige, heilige Sache zu leiden. Der grausame Rufus, in R. Akiba das Haupt der Verschwörung erkennend, ließ diesen in einer schmählichen, schnöden Behandlung seine ganze Rache empfinden. Er verbot es streng, daß Jemand zu ihm komme und quälte ihn mit allerlei Kleinlichkeiten, indem er ihm die Nahrung bis auf den Trunk Wassers

---

6) Baba Batra 60.

7) Berachot 61. Kurz vor seiner Gefangennehmung hatte er trotz der großen Gefahr, welche besonders der Ordination von Lehrern drohte, 5 seiner vorzüglichsten Schüler: R. Mëir, R. Josa, R. Jehuda, R. Simeon und R. Elieser ben Schamua als Lehrer eingesetzt (Jebamot 62.) und so der Lehre eine neue Stütze gegeben.

auf's Dürftigste zumaß. Mit heroischem Gleichmuth ertrug der edle R. Akiba Alles, ohne sich in der Ausübung irgend einer rabbinischen Vorschrift stören zu lassen. Im Kerker wurde er von einem Freunde, R. Josua aus Gerasa, bedient. Als dieser ihm einst mehr Wasser als gewöhnlich reichte, goß der Kerkermeister die Hälfte weg; R. Akiba aber benutzte dessen ungeachtet den Rest des Wassers, um sich nach Brauch vor dem Gebete die Hände zu waschen und ertrug geduldig den quälenden Durst[8]. Denselben Gleichmuth zeigen seine freimüthigen Antworten an Rufus, der sich, wahrscheinlich um ihm manchen ihm willkommenen Aufschluß zu entlocken, mit ihm oft in religiöse Gespräche einließ[9]. Trotz der Strenge, mit welcher jeder Besuch verboten wurde, wußten doch die Lehrer, welche seines Rathes bedurften, die Wachsamkeit der Wärter durch List zu täuschen. So mietheten sie einst für 400 Sus einen Boten, der zu R. Akiba trotz der Gefahr in den Kerker drang und ihnen Antwort auf eine Anfrage brachte[1]. Eben so ging einst R. Jochanan Sandelar[2] als Hausirer vor dem Gefängnisse des R. Akiba vorbei und wußte unter dem Scheine der Ausbietung von Waaren R. Akiba eine halachische Frage anzubringen, die dieser in derselben Weise zu beantworten wußte[3]. Auf ähnliche Weise beriethen sich die Gelehrten einst mit ihm über die Anordnung eines Schaltjahres. So schlich sich auch R. Simon ben Jochai mit Lebensgefahr zu ihm in den Kerker und drang in ihn ihm einige Lehren zu geben. Auch seinem Sohne R. Josua gab er vor seinem Tode 7 Lehren, von denen einige allgemein sind, andere wohl Bezug auf die traurigen Zeitumstände zu haben scheinen. Z. B.: „Lehre nicht auf hohen Plätzen der Stadt [um nicht das Auge der Späher auf Dich zu ziehen]; wohne nicht in einer Stadt, an deren Spitze Gelehrte stehen [weil diese um so eher der Verfolgung ausgesetzt ist], und halte Dich zu Menschen, denen das

8) Erubin 21 b.

9) Baba Batra 10. Synhedrin 65. und andere Stellen.

1) Jebamot 108 b.

2) Frankel 1. Jahrg S. 581. Anmerk. 4. und nach ihm Grätz S. 193 nehmen das סנדלר als Ortsnamen: aus Alexandrien; was man bisher mit Schuhmacher übersetzte, wie לבלר = libellarius.

3) Jerusal. Jebamot 12, 6.

Glück günstig ist"[4]). Letzteres Wort scheint eine bittere Ironie auf sein eigenes Schicksal und nicht so ernst gemeint zu sein. — Wie das Leben R. Akiba's groß an thatkräftiger Begeisterung war, wie er durch Geistesgröße und erstaunliche Gelehrsamkeit die Bewunderung, durch Freundlichkeit und Friedfertigkeit die Liebe der Gelehrten und Schüler sich erwarb: so war sein Gleichmuth und sein freudiges Dulden im Kerker, in ungeschwächter Hingebung für den Glauben und seine Wissenschaft, bewundernswerth; und der Heroismus im Tode zeigt ihn uns so hervorragend, daß uns sein hehrer, erhabener Charakter fast zu groß für das Mitleid scheint, welches sein schreckliches Schicksal uns abnöthigt.

Als die Stunde seiner Hinrichtung gekommen war und der grausame Rufus, um mit den ausgesuchtesten Martern ihm den Tod höchst qualvoll zu machen, mit eisernen Kämmen ihm die Haut abreißen ließ, erinnerte sich der Rabbi mitten unter den größten Schmerzen, daß die Zeit das Schema zu lesen sei, und betete das Schema mit heiterem Lächeln. Erstaunt fragte ihn Rufus, ob er ein Zauberer sei oder fühllos gegen Schmerzen. Da antwortete ihm R. Akiba: Ich bin weder ein Zauberer noch fühllos, aber wie sollte ich mich nicht freuen? Mein Lebelang habe ich nach Deuteron. 4, 6 meine Liebe zu Gott mit ganzem Herzen und ganzem Vermögen bewiesen und war mir nicht der Kraft bewußt, daß ich auch mein Leben für ihn lassen könne; nun ich Gelegenheit habe auch diese höchste Liebe zu beweisen, wie sollte ich mich nicht freuen? Heiter vollendete er das Schema und mit dem Schlusse „Einzig" hauchte er seine große Seele aus[5]). — Das Andenken des Gerechten sei zum Segen und sein Geist lebe und wirke ewig in uns zur Heiligung und Verherrlichung des göttlichen Namens!

Dr. W. Landau.

4) Pesachim 112.

5) Berachot 61. u. Hierosol. Berachot 9. fol. 14 c. 2.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Geist der palästinischen und babylonischen Halacha.

Mechilta*).

Die ursprüngliche Mechilta war, wie sich früher (vor. Jahrg. S. 391) ergab, halachisch und erstreckte sich über den gesetzlichen Theil des Exodus, nämlich über 12, 1 — 13, 16. 20, 1 — 23, 19 (vielleicht auch über K. 19 vergl. weiter), 31, 12—17. 35, 1—3. Da jedoch dieser Schriftcomplex manches der Hagada anheimfallende Monument umfaßt (wie Exod. 22, 23. 26 u. a.), da ferner selbst mancher gesetzlichen Stelle die hagadische Deutung sehr nahe liegt (so Exod. 12, 6. 11. 12 u. a.), so mußte die Exegese, sollte sie nicht dort in der Mitte abbrechen und lückenhaft, hier von dem sich so nahe Darbietenden absehen und unvollständig bleiben, auch diese Stellen in ihren Bereich ziehen. Es enthält daher der halachische Theil auch manche hagadische Exegese. — Ehe wir jedoch auf diese näher eingehen, wollen wir noch einen Blick auf die Mechilta überhaupt werfen und uns vor Allem über den Begriff Exegese, wie er sich in diesem Werke, Sifri und Sifra (und auch in den späteren hagadischen Schriften) darstellt, orientiren. Diese exegetischen Werke sind nur eine fortlaufende Einreihung von Erklärungen, Meinungen, Deutungen früherer Lehrer zu den betreffenden Versen; sie bilden nicht eine von einem Autor ausgehende Exegese mit Beibringung Meinungen Anderer, sondern sind nur Sammlungen: der Sammler oder Redacteur beschränkte sich auf das Zusammentragen, ohne von dem Seinigen hinzuzuthun (vgl. jedoch weiter): seine Absicht war allein auf Herstellung einer fortlaufenden Exegese gerichtet. Aber das Erfassen wie die Ausführung dieser Absicht bekundet einen ordnenden, tief eingehenden Geist. Geht man auf die Forschungsweise der tanaïtischen (und auch der amoraïtischen) Lehrer ein, so gewahrt man, daß sie sich nirgends eine durchgehende Exegese zur Aufgabe machten. In Alexandrien, wo auf selbstständige Auffassung verzichtet wurde und man nur ein Ziel, fremde Systeme auf die Schrift zu pfropfen, verfolgte, wendete man sich zeitig zur Exegese, um, ging auch dabei das Eigentliche der Schrift wie das Einzelne des Gesetzes verloren, den fremden Gedanken in den Worten des Textes wiederzufinden. Anders in Palästina. Hier wurde kein System von außen mitgebracht und nicht

---

*) Vergl. vor. Jahrg. S. 388 ff.

nach vorgesetzten Zwecken geforscht: die Forschung suchte das göttliche Wort als solches aufzufassen und zu erläutern, jedes einzelne Gesetz fand seine volle Berechtigung, war sich Selbstzweck mit dem die Forschung sich befaßte und dessen Deutung und Ausübung zu ergründen suchte [1]). Die Resultate dieser Forschungen in ein System zu bringen war das Ziel der Mischnaredactoren; aus diesen Resultaten durch deren Eintragung zu den Versen der Schrift eine fortlaufende Exegese zu bilden war das Ziel der Redactoren der Mechilta, Sifra und Sifri. Die Conception eines solchen Gedankens bezeichnet eine neue Aera in der talm. Literatur; und welche Schwierigkeiten bei dieser Einreihung zu überwinden waren, wie sehr es zu dieser Anordnung eines weitumspannenden und classificirenden Geistes bedurfte, ergibt der einfache Hinblick auf den nach allen Richtungen zerstreuten massenhaften Stoff.

Fragen wir nun nach dem Verfasser der Mechilta, so gilt diese Frage eigentlich nur dem Sammler oder Redacteur. Daß sie nicht R. Ismael nach dem sie genannt wird verfaßt, zeigen die an unzähligen Stellen der Machilta benannten später lebenden Autoren [2]). Dieses gilt auch von Sifra, als deren eigentlicher Autor zwar R. Jehuda (סתם ספרא ר"י), und von Sifri, dessen eigentlicher Autor R. Simon (סתם ספרי ר"ש Synhedrin 86) benannt werden, die aber nichtsdestoweniger nicht deren Verfasser sind [3]). Einige talm. Daten werden uns auf die Sammler dieser Bücher führen. Sifra wird nach der gewöhnlichen Annahme ספרא דבי רב genannt [4]), noch prägnanter aber ist, daß eine Beraita aus Sifra als תנא דבי רב bezeichnet wird (Cholin 66): also Rab der Sammler. Es wird aber noch angeführt שאר ספרי דבי רב (Joma 74, Baba Batra 124); hierunter versteht Raschi (Joma das.) Sifri; Raschbam (B. Batra das.) Sifri und Mechilta. Die Benennung שאר ספרי וגו' weiset offenbar darauf hin, daß diese Bücher nicht in eine Kategorie mit dem eigentlichen ספרא דבי רב zu

1) Mehreres über paläst. und alexandr. Forschung an einem andern Orte, woselbst auch Manches über die frühere soferische Forschungsweise.

2) Vergl. vor. Jahrg. S. 392. Zu den das. Anmerk. 5 genannten Autoren ist noch hinzuzufügen: אבא יוסי, ר' אחא בן יאשיה, ר' יהודה בן לקיש.

3) Vergl. Korban Aaron Einleitung zu Sifra. Vergl. auch weiter.

4) Vergl. Zunz gottesdienstl. Vorträge S. 46 Anmerk. 2. Das das. aus Berachot 112 citirte ספרא דבי רב scheint sich nicht auf Sifra zu beziehen, da es im Gegensatz zu מדרש und משנה genannt wird. Für ספרא דבי רב = ת"כ sind eigentlich nur nachtalm. Autoren anzuführen. Bemerkenswerth ist daß bei Halachot Jedolot F. 106 תורת כהנים und סיפרא als zwei verschiedene Werke angeführt werden. (Wiener Ausg.)

setzen seien: diesen hatte Rab nicht nur angelegt sondern auch vollständig geordnet, jene waren nur zu diesem im Verhältniß eines Anhanges: Rab hatte sie angelegt aber die Vollendung ging nicht von ihm aus, sie erfolgte erst von seinen Schülern und anderen späteren Amoraïm. Daher werden auch bei den Joma und B. Batra aus den „anderen Büchern debe Rab" angeführten Stellen die Amoraïm genannt, die diese Stellen vortrugen (oder sie vielleicht erst in diese Bücher eintrugen); aus dem Sifra hingegen wird allenthalben ohne Erwähnung eines Amoraï citirt[5]). Auch muß Sifra als festgeordnetes geschlossenes Werk gegolten haben, da nach ihm die Meinung des R. Jehuda, der wie vorerwähnt als dessen eigentlicher Autor galt, häufig unter Anführung des סתם ספרא ר"י berichtigt (Erubin 96 u. sonst), und mitunter sogar aus einem Citat aus Sifra geschlossen wird, daß er von einer früheren Meinung abgegangen (Kidduschin 53 a), während hinsichtlich des R. Simon, der als der gewöhnliche Autor des Sifri gilt, der Sifri nie als Berichtigung oder Gewährsmann angeführt wird. Es ist daher nicht befremdend, daß der Talmud nie die Mechilta nennt. Die exegetischen tanaïtischen Schriften zerfielen in zwei Theile: Sifra das Buch, Exegese zu dem Buche Leviticus, dieses war von Rab geordnet und wurde daher als ein besonderer Bestandtheil betrachtet; und Sifri, die Bücher, Exegese zu den Büchern Exod., Numeri, Deuteronom, von Rab angelegt aber erst später vollständig redigirt. Von diesen heißt es zwar סתם ספרי ר"ש und könnte es scheinen als wäre er der eigentliche Autor der Mechilta; allein da dieses סתם ספרי nie zu halachischen Zwecken angeführt wird, und da ferner die Mechilta sich ursprünglich nur über einen kleinen Theil von Exodus erstreckte und wenig umfangreich war, so wurde sie nicht besonders hervorgehoben und blieb unter Sifri begriffen[6]).

Als Schöpfer einer Exegese zu der Schrift gilt also Rab: mit ihm beginnt eine neue Phase und bricht ein neuer Zweig der jüdischen Literatur hervor. Sifra nimmt hier die erste Stelle ein, er ist mehr geordnet und gesichtet als Mechilta und Sifri; auch beziehen sich die מכאן אמרו, die man ebenfalls in diesem Buche häufig wahrnimmt, größtentheils auf die Mischna und haben nicht das Zeichen der Jugend, das sich an manchen Stellen der Mechilta zeigt[7]). Doch geht hin-

5) Die weitere Auseinandersetzung versparen wir auf weiter zu Sifri.

6) Halachot Gedolot a. a. O. hat: וסיפרי שהם ארבעה סיפרי ואלו הן בראשית רבא ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים וכולהו פירושם בתורת כהנים!

7) Vergl. vor. Jahrgang S. 394. — Zu den das. S. 392 angeführten מכאן אמרו ist noch hinzuzufügen: Bo c. 4 zu Ende מכאן-אמרו מותר פסח לשלמים

sichtlich der Anciennetät der Autoren Sifra tiefer als Mechilta und Sifri herab, da er nachtanaïtische Autoren anführt[8]). Alle drei Bücher haben aber Eines gemein: den sie charakterisirenden und von der spätern Lehrweise unterscheidenden Forschungsgang. Mechilta, Sifra und Sifri motiviren ihre Auffassung theils durch einfache Erklärung der Schriftworte, theils durch dialektische Exposition. Ihre Dialektik ist auf den bekannten Interpretationsregeln gegründet (vgl. weiter) und bewegt sich in deren Kreise. Daher ist sie allenthalben durchsichtig, der Ausgangspunkt liegt bei den Wendungen klar vor: es wird die vorangestellte Behauptung durch zwar scharfsinnige aber einfache Einwürfe (unter der Form או אינו) beleuchtet und auf sie durch einen Endschluß zurückgekommen. Daß der spätere Lehrgang andere Kreise eingeschlagen ist bekannt und würde die Detaillirung hier zu weit abführen.

Wir kehren nun zu der Mechilta zurück. Sie war wie früher (vor. Jahrg. S. 395) nachgewiesen wurde, einem großen Theile nach den Talmuden unbekannt: dieses mag vielleicht seine Motivirung in der allmäligen und späten Redaction haben[9]). Auffallend scheint jedoch,

---

(so die richtige Leseart nach R. E. Wilna) vergl. Schekalim 2, 5. — Bo c. מכ"א מצות תפילין כשהוא נותן וכו' vgl. Beraita Menachot 36. — Bo c. 18 מ"א מן התורה חייב אדם למול וכו' vgl. Beraita Kidduschin 22 und Sifri Ree. — Das. מ"א מצוה של ד' פרשיות bekannt. — Bachodesch c. 7 מ"א מוסיפין מחול על הקודש vgl. Rosch Haschana 9, wo jedoch verschieden. — Das. מ"א מקדשין על היין בכניסתו vgl. Beraita Pesachim 106. — Bachodesch c. 11 מ"א בשם המפורש אסור להזכיר בגבולין vgl. Mischna Sota 7, 6 und das. Beraita 38. — Mischpatim c. 2 מ"א לעולם אינו נרצע אלא א"כ יש לו אשה ובנים vergl. Beraita Kidduschin 22 und Sifri Ree. — Das. c. 9 מ"א טיפח על אזנו וכו' vgl. Beraita Kidduschin 24. — Das. c. 11 מ"א ככהו כראוי וכו' vgl. Mischna Baba Kama 5, 6. — Das. מ"א נפל לפניו מקול הברייה vgl. B. Kama das. — Das. c. 14 מ"א מסר צאנו לבנו לשלוחו ולעבדו פטור לחש"ו חייב; den Nachsatz vgl. Baba Kama 6, 1; über den Vordersatz s. weiter S. 156 Anmerk. 1. — Das. c. 15 מ"א עד שתהי' הודאה במקצת הטענה vgl. Mischna Schebuot 6, 1 (implicite) und sonst häufig. — Das. c. 16 מ"א כל הנשבעין שבתורה נשבעין וכו' vgl. Mischna Schebuot 7, 1.

8) Sifra hat ר' חייא (sechs — siebenmal), ר' אסי (Zaw Par. 4, 10), ר' חנינא בר אידי (Kedoschim Par. 10, 14). Doch ist sehr zu bezweifeln, ob diese beiden letzteren Namen echt seien; man findet hinsichtlich der Namensanführungen in Sifra, Mechilta und Sifri oft die ärgsten Verstöße; und es genüge hier nur hinzuweisen auf Sifra Achre Mot Par. 9, 7 ר' שמעון בן גמליאל אומר משום ר"ש בן לקיש !!

9) Doch ist zu bemerken, daß zuweilen Stellen aus der Mechilta unter תנא דבי ר' ישמעאל im Talmud angeführt werden, vgl. Bo. c. 1 ר"ע אומר זה א' מג' דברים und Menachot 29 a (wo jedoch etwas abweichend). — c. 8 zu Anfang לא אמרתי אלא בדבר הבא לידי חימוץ vgl. Pesachim 35. — Da die Redaction

daß manche wichtige Gesetzeserörterungen der Mechilta unerwähnt geblieben und in den Talmuden auf diese Momente nicht eingegangen wird. So Bo c. 2 zu Anfang der Nachweis, daß das Schaltjahr nicht um einige Tage sondern um einen Monat verlängert werden müsse (אי מה חודש א' מל' בו אף שנה א' מל' בה וכו'). Ueber diesen Punkt steigt sonst nirgends ein Zweifel auf und herrscht nur Meinungsverschiedenheit (Rosch Haschana 19), ob der Schaltmonat 29 oder 30 Tage habe[1]). — Bo c. 4 zu Ende sprechen sich ältere und jüngere Tanaïm über חגיגת י"ד aus und erklären es als biblisch begründet; Pesachim 69 ff., wo die Mischna nur vorübergehend das חגיגת י"ד bespricht, wird es grundsätzlich als eine spätere (מדרבנן) Einrichtung betrachtet[2]).

Als höchst beachtenswerthe Beraita ist Mechilta Mischpatim c. 4 hervorzuheben: (וכי יזיד איש על) רעהו להוציא אחרים איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכת דמים לאחר מתן תורה תחת הוהמ־ו הוקלו (בתמיה) באמת אמרו פטור מריני בשר ודם ודינו מסור לשמים. Es wurde schon an einem andern Orte erwähnt, daß die talm. Lehrer der Todesstrafe abgeneigt, dieselbe auf die in der Schrift ausdrücklich gedachten Fälle beschränkten, aber hierdurch keineswegs für die nicht gedachten Fälle eine Straflosigkeit ausdrücken wollten[3]). Wir bemerken hier noch, daß wie Maimonides (Rozeach 2, 5)

---

allmälig und wie es scheint von verschiedenen Händen vorgenommen wurde, so liegt in den häufig vorkommenden Wiederholungen (vergl. v. Jahrg. S. 393) nichts Auffallendes. In dieser Hinsicht ist besonders hervorzuheben Mischpatim c. 6. 7. 8. 9, wo sich viermal אין לי אלא אנשים נשים מנין הי' דורש ר' ישמעאל וכו' unverändert wiederholt.

1) Vielleicht ist eine schwache Hindeutung in folgender Stelle j. Synhedrin 1, 2 zu finden: א"ר יונתן ראה לשון שלימדנו בן הנפח אילו אמר בעיבורה הייתי אומר אלו י"א יום שהחמה עודפת על לבנה; und wahrscheinlich ist dieses auch der Sinn der Mechilta: ob die Einschaltung darin besteht, daß ein Monat eingerückt oder daß das Mond- zum Sonnenjahr verlängert werde. — Der jerus. Talmud zeigt auch zuweilen mehr Bekanntschaft mit der Mechilta als der b. T. So wurde v. Jahrg. S. 395 bemerkt, daß der b. T. die Mechiltastelle זה א' מג' דברים שהיה ר"י דורש weder vollständig noch im Namen R. Ismaels anführt; vgl. hingegen j. T. Ketubot 4, 4 ג' דברים היה ר' ישמעאל דורש, ganz wie die Mechilta.

2) Und wie sonderbar ist 70 b das. ואנן טעמא דפרושים וכו', und Mechilta a. a. O. haben fast alle Tanaïm dieses זבחת צאן ובקר! Vgl. auch Rambam Korban Pesach 10. vgl. jedoch Mischna Menachot 7, 6, die dieses צאן ובקר anders erklärt. vgl. auch Sifri Ree.

3) Vergl. unsern gerichtlichen Beweis S. 45 ff., wo auch erklärt wird, weßhalb die talmud. Lehrer sich nicht über das Maß der Strafe für in der Schrift nicht gedachte Fälle aussprachen.

erklärt, auf חייב מיתה לשמים bei Mordthat das Gericht harte, an Todesstrafe grenzende Züchtigung verhängt. — Der obigen Mechilta-stelle ist noch anzureihen Mechilta Mischpatim c. 20. כי תפגע שור אויבך וגו' השב וגו' זהו גוי עובד אלילים[4]).

Hervorzuheben ist ferner, daß in der Mechilta an einigen Stellen ausdrücklich erwähnt wird: זה אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן; es werden also die dreizehn, gewöhnlich dem Ismael zugeschriebenen Interpretationsregeln als bekannt vorausgesetzt. In den im Talmud gebrachten Beraitot werden wohl mehrere dieser in die Kategorie der dreizehn und nicht in die alten von Hillel aufgestellten sieben Regeln (Tosifta Synhedrin c. 7) angeführt; doch erscheint nirgends das abgegrenzte י"ג מדות. Interessant ist daß im Sifra ebenfalls nicht der Ausdruck י"ג מדות vorkommt; hingegen werden mehrere der dreizehn Regeln im Namen R. Ismaels angeführt[5]). Doch muß erwähnt werden, daß auch an der Echtheit des Ausdruckes י"ג מדות in der Mechilta zu zweifeln ist, da an Parallelstellen dieser Ausdruck fehlt. Vgl. Bachodesch c. 8 לא תגנוב בגונב נפשות וכו' אמרת צא ולמד מי"ג מדות וכו' (nach R. E. Wilna das.), und Mischpatim c. 5 לא תגנוב הרי זה אזהרה לגונב נפש וכו' אמרת ג' מצוות וכו'[6]).

---

4) Auch sehr beachtenswerth in exegetischer Hinsicht ist Mischpatim c. 15: ד"א שור או חמור למה נאמר וכו' בא הכתוב לחלוק בין שומר לשומר או לא בא הכתוב אלא לחלוק בין כסף וכלים לבהמה ת"ל שור או חמור (so nach der Leseart des R. E. Wilna). Es ist also hier angeregt, was Raschbam Exod. 22, 6 für die einfache Erklärung hält, und wird sie hier widerlegt.

5) Vgl. Wajikra 19, 7 משום ר' ישמעאל אמרו לפי שיצא ליתן בדבר החדש וכו' Vgl. auch Jebamot 7 a. Sebachim 49 (etwas verändert). — Achre Mot 1, 5 משום ר"י אמרו הואיל ונאמרו ב' דיברות בצד זה א' פתוח וא' כתום וכו' — Jalkut Mischpatim Ende des B. אשר לא שלח ידו wird angeführt ר"י אומר בי"ג מדות וכו' und dabei bezeichnet תורת כהנים; ich habe jedoch für jetzt noch nicht diese Stelle im Sifra gefunden. — Ich bemerke hier noch, daß der v. J. S. 397 angeregte Zweifel, ob sich in der Mechilta גז"ש findet, sich mir erledigt hat: die Mechilta hat גז"ש Bo c. 5, Mischpatim c. 1. 10 und vielleicht noch an anderen Stellen.

6) Die Mechilta ist überreich an Abschreibefehlern. Die älteren Ausgaben sind Konstantinopel 1515. Venedig 1545; diese (Bomberg) zugleich mit Sifra und Sifri. Durch die Güte des Herrn Dr. Beer konnte ich diese Ausgabe benutzen. Im J. 1732 (בעת) erschien zu Amsterdam eine Ausgabe der Mechilta mit dem Commentar זה ינחמנו von R. Moses Frankfurt. Er sucht die Fehler zu verbessern und ist in mancher Hinsicht brauchbar. Die neueste Ausgabe ist Wilna 1844 mit dem Commentar בחורי המנחה und מצרי המנחה von J. E. Landau, und beigedruckten verbessernden Randglossen von R. E. Wilna unter dem Titel איפה צדק. Der Commentar ist ungemein werth-

Werfen wir nun einen Blick auf die hagadischen Theile der halachischen Mechilta. Diese sind: Bo c. 5 zu Anfang. — c. 7 zu Anfang und Mitte (zum V. והיה הדם). — c. 11 (V. ואתם לא תצאו). — c. 16 zu Anfang. — c. 18 zu Ende. (Auch der Eingang zu Bo ist einigermaßen hagadisch. vgl. auch andere kleinere in dieser Parascha zerstreute hagadische Stellen). — Bachodesch c. 1—5 (beziehet sich zu Exod. c. 19) ist stark mit Hagada gemischt und dürfte vielleicht ganz zu dem hagadischen Theile der Mechilta zu rechnen sein. Wir nehmen sie dennoch zu der halach. Mechilta, da sich hier mehrere halachische Stellen finden. — Das. c. 6—11 mehrere größere und kleinere hagadische Anklänge. — Mischpatim c. 9 zu Ende hagadisch. — Das. c. 10 zu Ende. — Das. c. 18.

Mehrere dieser Stellen werden anderswo angeführt und sind theils von hier, theils ist hier von dort abgeholt. Bo c. 5 ר׳ אלעזר הקפר ברבי אומר וכי לא הי׳ בידם וכו׳. vgl. Wajikra rab. c. 32, woselbst בר קפרא. Daselbst auch die weitere Stelle גן נעול וכו׳. vgl. auch Midrasch Hohel zu diesem V. — c. 16 אמרו לו כלל זה דרש אתם נצבים טפכם ונשיכם וכי טף הי׳ יודע אלא ליתן שכר למביאיהם wird auch b. und j. Chagiga zu Anfang erzählt, aber allenthalben zu Deuteronom 31, 32 (הקהל) bezogen. Der Schluß in der Mechilta לרבות שכר עושי רצונו לקיים מה שנא׳ ·· חפץ וכו׳ weiset auf eine spätere Zeit. — Das. רשב״י אומר למה״ד לא׳ שהיה מהלך בדרך וכו׳ wird b. und j. Berachot c. 1 zu Ende angeführt, jedoch ohne Benennung des רשב״י. Im j. T. heißt es aber משלו משל, und scheint sich auf diese Stelle der Mechilta zu beziehen. — c. 18 כנגד ד׳ בנים דברה תורה die bekannte Stelle der Pessachhagada. — Bachodesch c. 3 ויתיצבו נכפפו מלמד שנתלש ההר vergl. Schabbat 88 a, wo völlige Unbekanntschaft mit der Mechilta. — Bachodesch c. 9 והנה אימה השכה וכו׳ אימה זו בבל וכו׳ vergl. Bereschit rab. c. 44; scheint von hier abgeholt. — Mischpatim c. 9 zu Ende: והרי דברים ק״ו מה אם מידי

---

los und die Ausgabe durch die russische Censur sowie durch andere Verworrenheiten so entstellt, daß man sie nur mit Verdruß zur Hand nehmen kann. Nur die Glossen des R. E. Wilna geben ihr einigen Werth. — Da die älteren Ausgaben der Mechilta ungemein corrupt sind, so ist nicht befremdend wenn manche Stellen fehlen, die die Alten lasen. Hierdurch erledigen sich die von H. Chajot Iggeret Bakkoret f. 5 angeregten Bedenken, daß Rambam Sefer Hamizwot mehreremale Stellen aus Mechilta citirt, die sich in unserer Mechilta nicht finden. Falsch ist jedoch die Angabe Chajot's, daß Rambam „die Mechilta zu Bamidbar" bringe (בכל אלו מקומות מביא רבינו מכילתא על ס׳ במדבר); an den dort angeführten Stellen sagt Rambam blos במכילתא, ohne hinzuzufügen daß sie zu Bamidbar sei. — Vgl. auch weiter bei Sifra.

ב"ו קונה עצמו ביסורין ק"ו מידי שמים וכו׳ ein späterer Zusatz nach Berachot 5 a, wie auch der Zusatz וכן הוא אומר יסור יסרני יה zeigt.

Als geschichtliche Stellen sind hervorzuheben: Bo c. 14 v. ומושב über die dreizehn Varianten der Septuaginta: hier genauer als b. Megilla 9 [7]). — Bachodesch c. 1 zu Anfang: אמר להם ריב"ז לא רציתם לשקול לשמים בקע הרי אתם שוקלים ט"ו שקלים וכו׳ die bekannte von Vespasian den Juden aufgelegte Steuer. — Das. c. 6 zu Ende: ר׳ נתן אומר וכו׳ מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני וכו׳ auf die Verfolgung unter Hadrian. — Mischpatim c. 18 v. אם ענה תענה die (in dieser Zeitschrift) mehrfach besprochene Stelle: כבר היה ר׳ ישמעאל ור׳ שמעון יוצאין ליהרג [8]).

Wir wenden uns nun zu dem andern Theile der Mechilta: dem hagadischen. Dieser geht von Exodus 13, 17 bis 18, 26 und zerfällt in folgende fünf Paraschot: Beschalach (mit einer Einleitung), Schira, Wajassa, Wajabo, Wajischma. Dieser Theil ist von einer andern (spätern) Redaction als der halachische. Es erscheinen hier Autoren, die in der halachischen Mechilta nicht vorkommen [9]), es werden hier Amoraïm angeführt [1]), Rabbi wird hier mehremal רבינו הקדוש genannt [2]), eine Benennung die ihm erst die spätere Zeit gab, eine Parascha (Schira) ist fast aus lauter anonymen Sprüchen zusammengestellt und hat nur selten die Benennung eines Autors [3]).

---

7) Vgl. Vorstudien zu der Septuaginta S. 28.

8) Dieses ור׳ שמעון ist jedoch zu sehr urgirt worden, da wie schon oben S. 152 Anmerk. 8 bemerkt wurde in der Mechilta, Sifra und Sifri die Namen oft unzuverlässig sind und meist erst durch Parallelstellen oder aus dem Zusammenhang sichergestellt werden müssen. Für die Mechilta möge hier noch angeführt werden Wajassa c. 1: אמר ר׳עקיבא דבר זה הסיח לי רבינו הקדוש !!!

9) Außer mehreren v. Jahrg. S. 392 angeführten Autoren werden hier genannt: שמעיה, אבטליון (בשלח פ"ג לפי גי׳ הילקוט), שמעון איש קטרון, אבא יוסי המחוזי, איסי בן שמאי, איסי בן יוסי, ר׳ חנינא בן חלניסא (ילקוט בשלח בן חכינאי), ר׳ אליעזר המודעי, ר׳ יוסי המודעי, ר׳ אחא, ר׳ נחמיה, פפוס, ר׳ אלעזר בן חסמא, אחרים, חורשי רשומות, אבא שאול, ר׳ יהודה איש כפר עכו, ר׳ אבשלום (ילקוט בשלח אבטולוס) הזקן, ר׳ שמעון התמני, ר׳ אלעזר בן יהודה איש כפר ברתותא, אבא יוסי בן דרמסקית, ר׳ אלעזר בן פרטא

1) ר׳ חנינא בן אידי, ר׳ יוסי בן זמרא, ר׳ שילא, ר׳ אושעיא, ר׳ אבא, ר׳ d. i. Rab. vgl. Wajassa c. 1 אמר ר׳ אבא (ע"פ גי׳ ילקוט) דבר זה וכו׳. — In der halachischen Mechilta scheint eine Stelle amoraïsch, nämlich die oben S. 152 Anmerk. 7 aus Mischpatim c. 14 angeführte מ"א מסר צאנו לבנו וכו׳ פטור, dieses ist die Meinung Rab's Baba Mezia 36. (Mit der Annahme, daß unter לעבדו etwa ברועיו gemeint sei, vgl. Baba Kama 56, ist noch לשלוחו nicht gerechtfertigt).

2) Schira c. 2. 6. Wajassa c. 1.

3) Auch die wenigen genannten Autoren kommen anderswo vor, und scheinen von da abgeholt.

Wir besprechen zuerst Wajassa, als die wie es scheint älteste dieser Paraschot. Sie erstreckt sich über Exod. 15, 22 — 16, 36; über den bibl. Abschnitt vom Manna. Hier erscheinen sehr häufig nebeneinander: R. Elieser (b. Hyrcanos), R. Josua, R. Elieser Hamodii (aus Modin). Nach dem öftern Wiederholen dieser drei alten Autoren ist zu vermuthen, daß dieses K. schon in früherer Zeit Gegenstand eines besondern Midrasch (oder vielleicht gar Exegese) gebildet. Auch wird in der That Joma 76 angeführt: וכבר היו ר' טרפון ור' ישמעאל וזקנים יושבין ועוסקין בפ' המן. (In der Mechilta Wajassa c. 4, wo ebenfalls diese Stelle, fehlt ור' ישמעאל). — Eine besondere Bedeutung scheint das öftere Vorkommen des R. Elieser Hamodii gerade in dieser Parascha zu haben. Dieser Autor erscheint sonst sehr selten[4]). So wenig man in der Halacha der diplomatisch-politischen Auffassungsweise beistimmen kann, die die Meinungen und Forschungen älterer und jüngerer talm. Lehrer auf Zeitumstände zurückbeziehen und den Kern der eigentlichen Forschung und der freien Geistesthätigkeit durchschneidend allenthalben eine Tendenzhalacha erblicken will, so muß hinsichtlich der Hagada eingeräumt werden, daß in ihr unverkennbare Spuren der Beziehung zu ihrer Gegenwart hervortreten. Dieser R. Elieser Hamodii lebte zur Zeit des Aufstandes der Juden gegen Hadrian und war ein eifriger Anhänger des Bar-Kochba, mit dem er sich in Bet-tur einschloß (j. Taanit c. 4). Für solche Zeit, wo neben sonstigen Kriegsbeschwerden auch mit Mangel an Lebensmitteln zu kämpfen war, war die Paraschot Hamann das geeigneteste Thema, um zum Gottesvertrauen und zum Hinblicke auf Den zu begeistern, der auf wunderbare Weise Nahrung spendet und sie auch den Vätern wunderbar austheilte. Daher bemächtigte sich R. Elieser der Erzählung vom Manna, die sein schwungreicher Geist schon früher hyperbolisirt hatte (Joma a. a. O.), und suchte durch Anknüpfungen an sie das Volk zu ermuthigen und zu erheben. So zeigt sich hier das Streben die Wunder zu vergrößern: c. 4 ר' אליעזר המודעי היה אומר הרוצה דבר אפוי היה טועם כל אפוים ר"א המודעי אומר ע' יום אכלו ישראל את המן אחר מיתת משה (c. 6). Auch der schöne für alle Lebensverhältnisse ermuthigende Satz c. 2 ist hier zu erwähnen: דבר יום ביומו מי שברא יום ברא פרנסתו מכאן הי' ר"א המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה. Vgl. auch das vorherg. דבר יום ביומו ר"א המודעי אומר כדי שלא ילקוט אדם היום למחר. Auch c. 5 לדורותיכם ר"א המודעי אומר לדורות erhält durch diese Auffassung seinen

4) Abot 3, 11. Schabbat 55. Schebuot 35.

wahren Sinn. — Bei R. Elieser Hamodii tritt auch noch ein anderer Moment hervor: er sucht den wunderbaren Vorfall des Manna aus dem Verdienst der Urväter (זכות אבות) herzuleiten: der vertrauensvolle Glaube, wird hiermit angedeutet, kann zu jeder Zeit gestützt auf das Verdienst Jener einer wunderbaren Ernährung entgegensehen. Vergl. c. 2 zu Anfang ר"א המודעי אומר אינו אומר הנני אלא בזכות אבות, vgl. weiter. — Hervorzuheben ist auch c. 4. 5: ר"א המודעי אומר אם תזכו לשמור את השבת עתיד הקב"ה ליתן לכם ו' מרות טובות ארץ ישראל ועולם הבא ועולם חדש וכו'. Dieses עולם חדש ist auffallend und schwerlich mit den Commentatoren auf תחית המתים zu erklären. Wohl ist aber dieser Ausdruck gut zu beziehen auf die Befreiung vom römischen Joche, wodurch gleichsam eine neue Welt erstehen wird. — Auch in der an die Paraschat Hamann sich anschließenden Parascha Wajabo scheint in den Sprüchen des daselbst ebenfalls häufig vorkommenden R. Eliezer Hamodii manche Zeitbeziehung zu liegen. So wird c. 1 בחר לנו אנשים von R. Josua einfach erklärt בחר לנו גבורים; R. Eliezer Hamodii aber בחר לנו יראי חטא. — Das. מחר אנכי נצב ר"א המודעי אומר מחר נגזור תענית, vgl. hiermit die Erzählung j. T. a. a. O. von dem Fasten des R. Eliezer für den Sieg der Waffen des Bar-Kochba. — Auch in dem dortigen Spruch: צא והלחם בעמלק ר"א המודעי אומר אמר לו משה ליהושע למה אתה משמר את ראשך לא לכתר צא וכו' והלחם scheint eine indirecte Aufforderung an Bar-Kochba zu liegen, daß er hingehe und streite und sich nicht mit der ihm vom Volke zuerkannten Krone begnüge. — Hierher ist auch das dortige ונהיה מעתרים על מעשה אבות zu beziehen. Vgl. auch das. ר"א המודעי אומר יקר חטא וכו' והפנה על מעשה אבות. — Auch manche Aeußerungen des R. Eliezer Hamodii c. 2 das. hinsichtlich der Vertilgung Amaleks dürfte aus dem bittern Gefühle des vor seinen Augen geführten blutigen Krieges entsprungen sein. Doch es ist vielleicht schon zu viel im Obigen der Conjecturalforschung eingeräumt worden und kehren wir nun zu der Untersuchung über die Echtheit der Mechilta zurück.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

ספר עולם הקטן לר׳ יוסף בן צדיק ז״ל וכו׳. Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Joseph Ibn Zadik, einem Zeitgenossen des R. Jehuda ha-Levi. — Aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von R. Mose Ibn Tabbon und zum ersten Male herausgegeben von Adolph Jellinek. — Leipzig 1854. Eigenthum von J. Fischl. XXIV u. 76 S. in 8°.

Der göttliche Plato war es schon, der in ideal-philosophischer Auffassung (Timäus 44—47) einzelne Körpertheile des Menschen als „dem Muster des Weltalls nachgebildet" darstellt und nachzuweisen sucht, wie die ganze Structur der menschlichen Gliedmaßen nicht nur den irdischen Verrichtungen, sondern auch den höheren geistigen Zwecken entspreche, denen seine Thätigkeit gewidmet sein soll. — Nicht minder erfüllt von der hohen Bedeutung des Menschen ist auch der Denker von Stagira. „Im Menschen zeigt sich die Natur in ihrer höchsten Vollkommenheit" (de hist. anim. l. 9. c. 1.) oder wie ein neuerer Epitomator des Aristoteles sich ausläßt (Biese, Philos. d. Aristot. II, 93) „der Mensch ist" — nach ihm — „die individuelle und zugleich vollendetste Zusammenfassung aller übrigen Gebilde der Natur." — Die Religion des Judenthums, deren erste Urkunde den Menschen als Schlußstein der gesammten Schöpfung und Ebenbild Gottes hinstellt und die, selbst unter der scheinbaren Hülle nationaler Absonderung, nie aufhörte Menschenwürde, Menschenrecht und Menschenwohl als höchste Principien anzuerkennen, gelangte in einer weiteren Stadie auch dahin, den Vorzug des Menschen nicht blos in seinem Geiste zu beachten, sondern einen Abglanz hiervon auch auf den Körper und dessen Theile, als Werkzeuge der geistigen Thätigkeit, zu übertragen und in ihnen gleichsam Abbilder eines ganzen Weltsystems zu erblicken: Mikro- und Makrokosmos! — Die Stelle Koheleth 11, 2—6., worin man den ganzen menschlichen Organismus bildlich ausgedrückt fand (Sabbat 151. u. Midrasch z. St.), leitete schon zu einer solchen Anschauungsweise hin und das Ceremonialgesetz, das manche religiöse Pflichten und Observanzen (wie Beschneidung, Denkriemen u. s. w.) an einzelne Glieder und Körpertheile knüpfte und diesen dadurch höhere Bedeutung gab, bot hierzu vielfache Veranlassung. — In der Phase nun, da griechisch-philosophische Ideen und Auffassungen in die jüdisch-religiösen Kreise gedrungen waren und hier, zum Theil unbewußt, in eclectischer

Weise und unter eigenthümlichem Gepräge wieder ans Licht traten, fand jene Parallelisirung des Menschen mit dem Weltgebäude und die höhere Potenzirung des Ersteren mannichfachen Ausdruck. Um anzudeuten daß der Mensch Raum und Zeit zugleich repräsentire und so gewissermaßen die ganze sichtbare Schöpfung in ihm sich concentrire, wird gesagt „daß die Körpertheile des Menschen aus Stoffen aller Himmelsgegenden zusammengesetzt seien und jede Tagesstunde an seiner Bildung theilgenommen habe!" (Synhedr. 38; b. u. Pirke R. Elies. c. 11.) Ueber die ethische Bedeutsamkeit der Lage und Formation einzelner Glieder vergleiche man Erachin 15 b.; die Flüssigkeiten im menschlichen Körper werden mit denen im Weltgebäude parallelisirt Bamidb. rab. c. 18. u. Tanchuma zu Num. 19. — Die Idee, daß das Weltall oder die Erde den menschlichen Körper im Großen darstelle (Makrokosmos) wird durchgeführt Midrasch Koheleth zu 1, 4. Wie der Mensch so habe die Erde einen Kopf, Augen, Ohren und einen Mund, sie esse, trinke und speie aus, habe Hände, Hüften, Nabel und Schamglied, habe Füße nnd stehe; doch wird Alles dies nicht etwa durch Aehnlichkeit der Formen motivirt, sondern darin gefunden, daß nach der biblisch-metaphorischen Ausdrucksweise manche tellurische Functionen und Einrichtungen im Universum so bezeichnet werden, als wären es menschliche Organe und Verrichtungen. — Während nun bereits Philo (de plantat. Noe, ed Fr. p. 218.) den eigentlichen Mikrokosmos, oder daß die einzelnen Theile und Sinneswerkzeuge des Menschen mit den Pflanzungen im Weltgebäude zu vergleichen seien, in Bibelversen (Ps. 94, 9) zu begründen suchte, wird hingegen diese Anschauung ausführlich dargestellt und, ohne Anlehnung an die Bibel, bei 31 menschlichen Gliedern u. s. w. speciell nachgewiesen in Abot d. R. Nathan c. 31. — Die Ausführung der Einzelnheiten in der zuletztgedachten Beraita erinnert mannigfach an die platonische Auffassung (Tim. l. c.). Wie bei Plato „der Kopf das Göttlichste in uns und der Beherrscher von Allem in uns ist", so heißt es z. B. auch in Abot d. R. Nathan, daß, „wie der König im Weltall so ist der König im Menschen sein Kopf." (Asulai, Comm. z. St., findet darin auch wirklich einigen Anstoß, da nach Salomo die Weisheit des Menschen vielmehr im Herzen ruhe.) —

Könnte man jedoch etwa die erwähnten midraschisch-talmudischen Darstellungen nur als Ausflüsse der Phantasie betrachten, als Versuche die Aehnlichkeit des menschlichen Organismus mit dem Bau des Universums in spielenden Gleichnissen auszumalen, so nimmt hingegen der Mikrokosmos im Buche Jezira (IV, 4. V, 2. VI, 1. 2. u. s. w).

einen tieferen Charakter an und läßt dessen mystisch-philosophische Basis erkennen. Die platonischen Annahmen sind hier in eigenthümlicher Weise aber vollständiger wiedergegeben und dadurch auch jener oben bemerkte angebliche Widerspruch gegen eine biblische Auffassung gehoben (vergl. B. Jezira VI, 2.), welches an diesem Orte auszuführen jedoch zu weitläuftig werden würde. — Von nun an waren die der nurgedachten Richtung huldigenden jüdischen Autoren, wenn sie auch nicht eigentliche Kabbalisten waren, doch dem Mikrokosmos zugethan. Ob Sabtai Donolo im 10. Jahrh. hierzu den Anstoß gegeben, wie Jellinek nach handschriftlichen Mittheilungen behauptet, oder ob David ben Merwan al-Mokammes, der nach Munk schon im 9. Jahrh. blühte (vergl. Phil. u. phil. Schriftst. d. Juden, deutsche Bearbeit. S. 15.), nicht schon früher jene Anschauung verbreitet hatte, bedarf noch der Erörterung. Es bekannten sich nun eine Reihe von Schriftstellern zu dem Mikrokosmos, die der Editor des gegenwärtigen Werkchens S. X u. S. XIII der Einleitung meist namentlich angiebt. — Die Kabbala spann diese Lehre wieder in ihrer Weise besonders aus; so schrieb R. Menachem Asaria di Fano (Ende d. 16. Jahrh.) eine Abhandlung, betitelt מאמר עולם קטן, worin der Mikrokosmos in mystisch-kabbalistischem Sinne allegorisch weiter ausgedeutet wird. — Von den Kabbalisten gelangte die Vorstellung, daß der Mensch Bild und Inbegriff aller Dinge im Universum sei, zu den christlichen Mystikern und Theosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, und der aus solcher Anschauung entsprungenen Folgerung, wie zwischen den Kräften des Individuums und denen des Weltalls eine gegenseitige Wechselwirkung hervorgerufen werden könne, verdankt die deutsche Literatur jenen classischen ersten Monolog in Göthe's Faust! —

Kommen wir nach dieser zur bessern Orientirung über den Gegenstand nothwendigen Abschweifung zu dem Werkchen selbst, dessen Anzeige wir vorhaben. — Aus abgerissenen Aeußerungen älterer Autoren, namentlich Maimonides', Jedaja ha-Penini Bedresi's, wußte man, daß ein gewisser R. Joseph Ibn Zadik, in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts Gemeinderichter zu Cordova in Spanien, der von seinen Zeitgenossen R. Abraham ben David I. und R. Jehuda ha-Lévi auch als vorzüglicher Dichter gerühmt wird, ein philosophisches Werk betitelt ספר עולם הקטן verfaßt habe, über dessen Inhalt Jedaja ha-Penini blos angibt, „daß es einen kurzen Inbegriff der Naturwissenschaft nebst einiger Erläuterung mancher Geheimnisse der Religionsphilosophie (סתרי תורה) in sich fasse.“ Maimonides sagt (außer in der vom Editor S. VIII angeführten Stelle auch gleichlautend in

Peër hador Bl. 28.) „daß er das gedachte Werk zwar nie zu Gesicht bekommen habe, doch den Verfasser kenne und seinen Werth sowie den seines Buches anerkenne, obwohl (אף muß vor 'כ supplirt werden, wenn die Stelle einen richtigin Sinn haben soll) er wahrscheinlich darin nach der Weise der Anhänger der Attribute (d. h. Derjenigen, welche den göttlichen Attributen besondere von seinem Wesen getrennte Existenz beilegten) verfahren sei" (wogegen bekanntlich Maimonides polemisirte). Es wird sich weiter zeigen inwiefern das vorliegende Werkchen diesen Vorwurf rechtfertigt oder nicht. — Nachdem nun in neuerer Zeit Dukes einige kleine Stellen aus jenem Werke nach der auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Handschrift mitgetheilt, hierbei (Or. 1849. Col. 284) die Vermuthung aussprechend daß das Original in arabischer Sproche geschrieben sei, und Zunz (bei M. Sachs, religiöse Poesie der span. Juden S. 289) eine kurze Inhaltsanzeige desselben gegeben, auch andere Gelehrte noch auf jenen Autor und sein Werk aufmerksam gemacht hatten, war man auf dessen Inhalt, welcher auf die vormaimonidische Behandlung der Philosophie bei den spanischen Juden vieles Licht zu werfen im Stande sein mußte, um so gespannter. — Es ist daher ein sehr anerkennenswerthes Verdienst Jellinek's, daß er weder Zeit noch Mühe scheute die nurgedachte Hamburger Handschrift des vorliegenden Werkchens, mit wesentlichen Textverbesserungen und vorgedruckten Varianten nach einem in der königl. Bibliothek zu München befindlichen Codex, zum erstenmale zu ediren und so ein Erzeugniß aus jener blühenden Epoche der jüdischen Literatur der Vergessenheit zu entreißen[1]). —

---

1) Ich ergreife diese Gelegenheit, um mich hinsichtlich einer Aeußerung des gelehrten Editors (S. XVI f. soeben erschienenen Schrift „Philosophie und Kabbala, 1. Heft") in Betreff dessen was ich über sein „Thomas von Aquino" (d. Monatsschr. vor. Jahrg. S. 154) sagte, zu rechtfertigen. Eben weil ich anerkenne, daß die echte Wissenschaft sich selbst Zweck sei, kann ich mich heute noch nicht überzeugen, daß die bloße Edirung des Fragments einer alten hebr. Uebers. einer Schrift des Thomas von Aquino, Gewinn für die Wissenschaft sei. Nur aus eigner Unzulänglichkeit nahmen die damaligen jüdischen Forscher zu Thomas von Aquino, und die Meisten aus Unkenntniß des Lateinischen noch dazu, zu solchen Uebersetzungen ihre Zuflucht, die doch an sich wenig wissenschaftlichen Werth haben. Um die gelehrte Welt über die Stellung Th. v. Aquino's in der jüd. Literatur aufzuklären und darzuthun, daß Juden es nicht verschmähten selbst die Werke eines christlichen Heiligen zu studiren, wäre, meines Dafürhaltens, eine raisonnirende Darstellung aller Bearbeitungen dieses Autors durch jüdische Schriftsteller, nach Art von Jourdains Werk über die lat. Uebersetzungen des Aristoteles im Mittelalter, zweckentsprechender.

Was nun den Inhalt des edirten Werkes betrifft, so schließe man nicht etwa aus dem Titel, als beschränke es sich auf Darstellung des Mikrokosmos, dessen Entwickelungsgang im Judenthume wir oben zu skizziren versuchten. Diese Anschauung ist dem Verfasser eigentlich nur Hebel zu weiteren Folgerungen. Die Quintessenz des Buches ist vielmehr folgende. „Die höchste Pflicht des Menschen besteht darin Gott zu erkennen und seinen Willen zu vollziehen. Um durch wahrhafte Ueberzeugung hierzu zu gelangen ist vor Allem erforderlich, daß der Mensch sich selbst kenne und seine eigene Natur genau erforsche. Als Ergebniß einer solchen Forschung stellt sich heraus, wie der Mensch in seinem Körper und dessen Theilen die gesammte materielle Schöpfung und in seiner vernünftigen Seele die ganze geistige Welt repräsentire. Aus diesen Prämissen folgt die innere Nothwendigkeit des Menschen, zur Erkenntniß des absoluten Wesens — Gott — sich aufzuschwingen, Gerechtigkeit zu üben, von Zuversicht beseelt zu sein und in Demuth zu wandeln. Hierin liegt die Quelle aller Glückseligkeit, die der Fromme einst in einem reingeistigen Jenseits zu erwarten hat."

Diese Ansichten und Resultate werden aber nicht in der systematischen Weise vorgebracht und mit der Vollständigkeit durchgeführt, wie wir Solches in den Schriften Maimonides', Bachja ben Joseph's, Jehuda ha-Levi's u. s. w. finden, sondern es ist hierbei ein eigner Gang beobachtet, der zwischen fragmentarischer und ausführlich-populairer Haltung gleichsam die Mitte einnimmt. Dem Verfasser war es nicht um Darlegung eines bestimmten philosophischen Systems und dessen Anwendung auf die geoffenbarte Religion zu thun, sondern er hatte mehr die reinpraktische Absicht, seine Zeitgenossen vom materiellen Indifferentismus, worin sie versunken zu sein schienen, zur geistigen Theilnahme an allem Höheren und Sittlichen herüberzuleiten. Daher ist er auch in mancher Beziehung Eklektiker. — Charakteristisch ist in ihm die Verschmelzung des höchsten Rationalismus mit der naiv-innigsten Frömmigkeit. Glaube und Vernunftforschung sind bei ihm nicht nur keine zwei verschiedenen Größen, sondern er hat keine Ahnung, daß sie getrennt werden könnten. Er kennt nur ihre zwei gemeinsamen Feinde, den anthropomorphistischen Aberglauben und den materiellen Indifferentismus, gegen die er mit harten Worten eifert. Dahingegen ist der wahrhaft Vernünftige nach ihm auch wahrhaft gläubig, denn die Erkenntniß führt zu Gott und seinen Geboten; der echt Fromme ist wahrhaft vernünftig, denn nur durch die höchste Vernunftthätigkeit konnte er zur wahren Frömmigkeit gelangen. Man sieht daß in seiner Zeit jener unselige Kampf zwischen Glauben und Wissen, der bald

nachher so sehr an Umfang gewann, noch nicht ausgebrochen war. In dem Streben über religiöse Dinge zu forschen erblickte man vielmehr zugleich den Trieb auch wahrhaft religiös zu sein. Wahrlich ein glückliches Zeitalter, wäre es nicht durch den überhand genommenen crassen Aberglauben getrübt gewesen! — Dr. B. Beer.

(Schluß folgt.)

Notizen.

Das Central-Consistorium der Israeliten von Frankreich hat unterm 24. März d. J. nachstehende Petition für die Israeliten in der Türkei an Se. Maj. den Kaiser Napoleon III. eingereicht, welche wir wegen ihrer edlen und energischen Haltung nicht unterlassen wollen, den Lesern dieser Monatsschrift in deutscher Uebersetzung mitzutheilen. B. B.

An den Kaiser.

Sire! Indem die Regierung Ew. Majestät in den zwischen Rußland und der Türkei ausgebrochenen Kampf einschreitet, hat sie den Vorsatz gefaßt, die Interessen der Christen zu beschützen. Treu den ruhmvollen Ueberlieferungen Frankreichs, ist ihre Absicht im Orient eine Mission der Freiheit und Erhaltung zu erfüllen und die Zukunft der christlichen Bevölkerungen gegen jede Wiederkehr des Fanatismus und der Barbarei sicher zu stellen.

Möchten Ew. Majestät uns gestatten Ihre wohlwollende Aufmerksamkeit auf unsere unter türkischer Herrschaft befindlichen Glaubensgenossen zu lenken. Ihr Geschick verdient in hohem Grade die Sorgfalt einer Regierung, welche, inmitten aller Unordnungen und Zerwürfnisse, die Gesellschaft nach den im Jahre 1789 als unverletzlichen Dekalog des französischen Vaterlandes proklamirten Grundsätzen der Gleichheit und Gerechtigkeit wieder befestigt und consolidirt hat.

Als die unsterblichen Legionen Napoleon I. ihre siegreichen Fahnen durch die Welt führten, brachten sie mit ihnen zugleich Befreiung und Emancipation den Unterdrückten. Die feudalistische Tyrannei und die Gesetze der Intoleranz, die auf den Israeliten jenseits unsrer Grenzen lasteten, verschwanden wie durch Zauberschlag bei Annäherung unsrer Armeen, und der bürgerliche wie religiöse Druck, dieser Schandfleck der Menschheit, zerfloß bei der Berührung mit unsren Ideen.

Hatten unsere tapferen Soldaten die Gleichheit der Menschen sowohl in Rechten als Pflichten auf dem alten europäischen Continente eingesetzt, so pflanzten sie nunmehr die Fahne der Gewissensfreiheit auf den afrikanischen Boden, und die Juden Algeriens, die ein wilder und verjährter Fanatismus in Parias und Sclaven verwandelt hatte, wurden jetzt freie und treue Bürger, nützliche und dankbare Mitglieder der großen französischen Familie.

Aber, Sire, in weiterer Entfernung leben noch Glaubensgenossen gleichfalls unter muselmännischen Völkern, schmerzlicher Unsicherheit preisgegeben und aller Garantie für Cultus, Leben und Eigenthum beraubt. Die zahlreiche israelitische Bevölkerung der europäischen und asiatischen Türkei hängt ganz vom Belieben (bon plaisir) des Souverains, von seiner persönlichen Stimmung, von seinen mit dem Fortschritte der modernen Civilisation in größerem oder geringerem Zusammenhange stehenden Empfindungen ab; häufig haben jene Bevölkerungen auch von den Launen, der Habgier und Parteilichkeit eines Pascha's Vieles zu erdulden. — Keine Macht schützt sie gegen Verfolgungen, keine Stimme erhebt sich um mißkannte oder verletzte Rechte zu ihren Gunsten wieder in Anspruch zu nehmen. Zeigt sich der gegenwärtige Sultan allerdings gerecht und duldsam gegen die Mitglieder aller Glaubensgenossenschaften, so sind doch die Israeliten in der Türkei stets gehässigen Maßnahmen von Seiten der Statthalter der Provinzen ausgesetzt, und nichts garantirt ihre Zukunft gegen die traurigsten Fälle.

Diese Betrachtungen bestimmen uns, Sire, Ew. Majestät zu bitten, neben der hohen Sorgfalt, welche Sie so gerechterweise den Christen angedeihen lassen, Ihren mächtigen Schutz auch auf die der ottomanischen Regierung unterworfenen Israeliten zu erstrecken. Wahrlich sie verdienen das Interesse, das wir für sie in Anspruch nehmen; sie haben ihrem Lande in den jetzigen Verhältnissen glänzende Beweise ihrer Hingebung und Vaterlandsliebe gegeben und sich selbst beträchtliche Opfer freiwillig auferlegt, um zu den Staatslasten beizutragen. Ja, sie haben noch mehr gethan! Da sie im regulairen Heere bis jetzt noch nicht zum Dienste angenommen werden, so haben sie in ihrer Mitte und auf ihre Kosten eine Legion gebildet, um den gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen.

Die jüdischen Gemeinden in Palästina leiden schrecklich seit Beginn des Krieges. Es sind dies fromme und arme Bevölkerungen, die blos den Zweck haben in der Nähe der Denkmäler und heiligen Orte ihrer Vorfahren zu leben und zu sterben, und kein anderes Existenzmittel

besitzen als jene Almosen, die ihnen ihre Glaubensgenossen in andern Ländern, insbesondere aber in Polen und Rußland, wo sie sehr zahlreich sind, zuwenden. Aber der Czar ..... hat in einem Ukase, ...[1]) unter Androhung der strengsten Strafen, die Absendung aller Unterstützung an die Israeliten in der Türkei verboten. Man kann daher mit Recht behaupten, daß die Juden im Oriente die Uebel und Folgen des Krieges viel schmerzlicher als alle übrigen Klassen der Bewohner empfinden, ohne, wie Jene, die Aussicht auf eine durch die mächtigsten Nationen des Abendlandes garantirte Zukunft von Freiheit und Glück zu haben.

In diesem Augenblicke, Sire, nimmt eine große Anzahl unserer jüngeren Glaubensgenossen, das edle Gewand französischer Soldaten tragend, an dem heiligen Kreuzzuge Theil, den die Civilisation gegen die Barbarei unternommen hat; sie bereiten sich mit Freuden darauf vor, ihr Blut für die Ehre unsrer Adler und für den Sieg des Rechts und der Gerechtigkeit zu vergießen. Mögen Ew. Majestät ihren Muth und ihre Vaterlandsliebe dadurch belohnen, indem Sie die Wohlthaten und Vorzüge, die sie um den Preis ihres Lebens für die Christen im Orient mit zu erobern sich anschicken, auf alle Unterdrückte in der Türkei, ohne Unterschied des Glaubens, ausdehnen.

Ew. Majestät

unterthänigstes

Central-Consistorium der Israeliten
in Frankreich.

Das Central-Consistorium hat sich mit der israelit. Gemeinde in London in Verbindung gesetzt, um Letztere zu einer ähnlichen Petition an die großbritannische Regierung zu veranlassen.

(Arch. isr. de Fr.)

Stiftungsfeier der jüdischen Freischule in London.

Das Jewish Chronicle bringt eine ausführliche Beschreibung der am 22. März d. J. stattgehabten Feier der vor 37 Jahren erfolgten Stiftung der jüd. Freischule in London. Bei dem zu diesem Behufe veranstalteten Gastmahle nahm in Abwesenheit des Lord John Russel

---

1) Hier folgen Ausdrücke, die wir in dem neutralen Deutschland nicht wiedergeben können. A. d. Ueb.

(der sich wegen Unpäßlichkeit hatte entschuldigen lassen), Graf Granville, Präsident des Geheimen Raths, den Präsidentensitz (chair) ein. Außerdem waren gegenwärtig Lord Dudley Stuart, das Parlamentsglied J. A. Smith, drei Sheriffs und Aldermänner, Alderman Salomons, Lionel und Anton v. Rothschild, Letzterer als Präsident der Freischule; ferner gegen 200 Theilnehmer, worunter viele einflußreiche Engländer christlicher Religion. — Nach den gewöhnlichen Trinksprüchen auf das Wohl der Königin und der kgl. Familie wurde auch „des Heers und der Flotte" gedacht, bei welcher Gelegenheit Graf Granville die ausgezeichneten Dienste rühmte, welche die Israeliten in Ostindien leisten und überhaupt die warme Vaterlandsliebe der brittischen Juden belobte. Es folgten nun weitere Auslassungen über den jetzt beginnenden Krieg. „Ganz Europa ist jetzt in zwei feindliche Lager getheilt. Vom Ausgang des Kampfes wird es abhängen, ob die Nationen den Sieg davon tragen werden, die nach den Grundsätzen der Humanität handeln und denen es wirklich darum zu thun ist, die Unterdrückten ohne Unterschied des Namens zu befreien, oder Diejenigen, welche die Religion blos als Mittel zur Unterdrückung und Unmenschlichkeit gebrauchen!" — Lord Dudley Stuart sprach die Hoffnung aus, daß das Parlament mit derselben Einstimmigkeit, wie es jetzt die Regierung in Bewilligung der erforderlichen Mittel zum Kriege unterstützt habe, auch die Volkserziehung nach Grundsätzen regeln werde, die keiner Confession oder Secte ausschließliche Vorrechte ertheilen und endlich auch seinem würdigen Freunde, dem Baron L. v. Rothschild, gestatten werde, seinen Sitz im Parlamente, wozu er von der größten Stadt der Welt erwählt worden sei, einzunehmen. — Graf Granville äußerte hierauf noch, daß wenn Rothschild (wie er hoffe) die Anleihe für die türkische Regierung übernehme, er ihm einen guten Schnitt (a good slice of it) geben möge! (Lachen und Beifall.) — Ein Trinkspruch bezog sich auch auf das Wohl und Gedeihen der jüdischen Freischule, wobei die Fortschritte in der Erziehung und dem Unterrichte der jüdischen Jugend sowohl im Allgemeinen als insbesondere in Bezug auf die Freischule hervorgehoben wurden. — Während des Mahls recitirte ein Knabe (Zögling der Anstalt) eine hebräische Ode und ein Mädchen ein von Herrn Samson Samuel verfaßtes englisches Gedicht, das allgemeinen Beifall erwarb. — Zuletzt wurde auch der edlen Damen gedacht, welche mit wohlwollendem Sinne zur Anstalt beitragen und für deren Gedeihen thätig sind. — Eine am Schlusse des Mahls veranstaltete Collecte ergab den Betrag von 2200 Pfund Sterling, worunter 10 Pfund von Lord J. Russel, 10 Pfund von Graf Granville

und fast 100 Pfund von der Familie Rothschild. — Der Oberrabbiner Dr. Adler hatte sich wegen häuslicher Trübsal (affliction) entschuldigen lassen. — Es bedarf keiner Erwähnung, daß, obgleich das Gastmahl in London Tavern stattfand, doch die Speisen ganz streng nach jüdisch-religiösem Ritus zubereitet waren. —

B. B.

Zu den Preisfragen.

Auf die für dieses Jahr zur Beantwortung gekommene Preisfrage ist eine Arbeit eingegangen. Obschon sich in ihr ein anerkennungswerther Fleiß zeigt, so vermochten die Preisrichter ihr dennoch nicht den Preis zuzusprechen. Auf eine Anfrage bei dem Herrn Preissteller wurde von demselben erklärt, daß er auf eine Theilung des Preises nicht eingehe, hingegen den Zeitpunkt zur Preisvertheilung für die erste Frage um ein Jahr hinausgeschoben wünsche. Die Herren Bewerber werden daher hierdurch aufmerksam gemacht, daß die Einsendung der Arbeiten bis zum 1. Oktober d. J. an den Unterzeichneten in der früher gedachten Weise zu erfolgen habe. An die Stelle des die fernere Beurtheilung ablehnenden Herrn Dr. M. Sachs ist Herr Dr. B. Beer in Dresden getreten.

Die zweite Preisfrage wird hierdurch im Jahr 1855, die dritte Preisfrage im J. 1856 zur Beantwortung kommen.

Schließlich wird dem Herrn Einsender der Eingangs gedachten Arbeit hierdurch angezeigt, daß der seinen Namen enthaltende Brief nicht eröffnet wurde, und er daher unter Einsendung des Motto oder durch Mittheilung seines mit dem im Briefe zu vergleichenden Namens die Arbeit, nach Angabe des Ortes wohin, eingesandt erhalten wird.

Frankel.

Zur neuesten jüdischen Literatur in England.

Englands jüdische Literatur wird von Frauen vertreten: Männer sind noch nicht auf diesem Gebiete erschienen. Der Brite wird im Allgemeinen von der praktischen Seite des Lebens absorbirt, und der englische Jude, dem wie allenthalben nächst Gott seine Familie das Theuerste ist, fühlt sich durch die Sorge für sie unaufhaltsam in diesen ihn fast überwältigenden Strom hineingetrieben. Wie aber überhaupt die Frauen in dem stolzen Albion einen höheren Rang einnehmen und in den gebildeten häuslichen Kreisen die Gebieterinnen sind, so repräsentiren sie auch in der jüd. Welt Londons, das als der natürliche Mittelpunkt jüd. Niederlassung in England zu betrachten ist, Bildung und wissenschaftlichen Geschmack. Unseren Lesern dürften einige dieser Repräsentantinnen nicht unbekannt sein. Lady Judith Montefiore's treffliches Reisejournal wurde in größeren Auszügen in unserer „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums" (1. Jahrg.) gebracht; über Miß Aguilar wurde in dieser Monatsschrift (1. Jahrg. S. 102 ff.) berichtet, und wir fügen noch nachträglich den Namen Miß Goldsmidt hinzu. — Es liegt uns nun eine neuere im vorigen Jahre in London anonym erschienene Schrift vor, die den bescheidenen Titel „Einige wenige Worte an die Juden" führt[1]), und wie aus glaubwürdiger Quelle versichert wird eine Dame zur Verfasserin hat. Die Schrift ist eigentlich ein Erguß religiösen Gefühls, ihren Inhalt bilden Betrachtungen

1) A few words to the Jews. By one of themselves. London 1853. John Chapman.

über die Göttlichkeit und den ewigen unvergänglichen Werth des Judenthums, die die Verfass. in begeisterten, von hohem poetischen Schwunge getragenen Worten aushaucht und durch sie den Leser zu ähnlicher Begeisterung hinreißt. Zwar wird hier eine tiefere historische Auffassung vermißt; und wenn die Verf., die auf dem Standpunkte der Westendsynagoge steht, wegwerfend von „rabbinischen Satzungen" spricht oder gar behauptet, „die Lehrer die unter den Juden in ihren Leiden aufstanden, feierten sie zu kleinlicher Beobachtung des Judenthums an, während diese Lehrer selbst Jahre der ernstesten Arbeit der Abwickelung von Sophismen widmeten ff.", so wird die liebenswürdige Verf. es uns nicht als Mangel an Courtoisie anrechnen wenn wir behaupten, daß ihr nicht nur der zu solchem Urtheile erforderliche Fonds theologischen Wissens abgebe, sondern schon ein tieferes historisches Abwägen ihr hätte sagen müssen, was auch von den entschiedensten Neologen zugestanden wird, daß diese Lehrer mit ihren Sophismen die alleinigen Träger und Erhalter des Judenthums waren und daß es nur durch sie gerettet wurde. — Doch einer Dame ist manche Schwäche nachzusehen, und man muß ihr nur Dank wissen für die schöne in dieser Schrift dargereichte Gabe. Wir geben aus diesem lieblichen Werke zwei Bilder, deren erstes sich zunächst zu dem unsäglichen Elend der ärmeren jüdischen Klasse Londons wendet, und seiner inneren Weihe nach dem Reinsten und Edelsten des Judenthums angehört.

F.

Des Arbeiters Sabbat.

Ihr habt, eingesperrt in engen Kammern, eine Woche voll Arbeit, voll harter Arbeit gehabt; eure Hände schmerzen euch vom Handhaben der Nadel oder vom langen Halten des schweren Werkzeuges; eure Augen sind trübe und angestrengt vom Hinstarren auf eure Arbeit vom frühen Morgen bis in die späte Nacht, und es hat euch durch die fortgesetzte Anstrengung und die Einkerkerung der ganzen Woche ein Gefühl der Abspannung befallen. Jetzt kommt der Sabbat, des Arbeiters gesegneter Sabbat, und die müde Hand, das müde Auge, und noch mehr die müde Seele mögen nun ihre Erholung finden. Der sanfte an Frieden reiche Sabbat ist gekom-

men euch die Ruhe und die Stärkung zu geben, nach denen ihr euch so sehr sehnt.

Der Abend beginnt. Die Sterne treten schimmernd einer nach dem andern an dem dunkeln Himmel hervor, die geschäftigen Laute des geschäftigen Tages hören allmälig auf bis uns Stille umgibt, eine Stille, so angenehm nach dem tobenden anhaltenden Lärm der aufgeregten City. Männer, Väter richten ihre Schritte heimwärts, und Frauen und Kinder haben die Wohnung geordnet, das Beste für diesen Abend vorbereitet und zu Ehren des Sabbats Eingang ihr bestes Gewand angezogen. O wie lieblich ist der Abend wo nur aufrichtige Gefühle und liebende Gedanken und Weihe zu Gott und Menschen walten! Welch ein schönes Licht ruht über dem Hause, in welchem der Geist der Liebe wohnt! Ohne sie sind Paläste finster, das armseligste Haus aber reich wenn Liebe über seinen Heerd scheint.

Habt ihr Bücher, habt ihr eine Bibel um euch einander daraus nach dem Abendmal vorzulesen? Einige passende Worte, ein Psalm, oder ein Kapitel aus dem Pentateuch oder den Propheten ist so ein schöner Willkomm dem Sabbat zugerufen, so ein dem geweihten Abend entsprechendes Beginnen. Setzt euch um euren Tisch, Kinder und bejahrte Väter, abgehärtete Männer und muntere Frauen: öffnet das heilige Buch, welches unser und unserer Väter Freund und Führer gewesen und laßt uns der Stimme horchen, welche vor drei Tausend Jahren die Worte gesprochen, die diesen Abend so besänftigend in unser Herz fallen.

Es wird euch erzählen — und inmitten den Beschwerden und den Versuchen der Welt dürftet ihr das zuweilen vergessen — daß der Schöpfer des Himmels und der Erde, der höchste Leiter der Welt euer Gott und Vater ist, er mit euch in eurer Wohnung, er mit euch in der weiten Welt, er mit euch wo immer und für immer ist. Es erzählt euch, daß euer Streben nach Gutem, euer geduldiges Ausharren in Leiden und Kummer, das heitere und muthige Ertragen eures harten Zustandes die reinste Anbetung ist, die ihr der Gottheit darbieten könnt. Diese alte Stimme, die so freundlich spricht und über der weiten Strecke der Vergangenheit zu uns kommt, sie wird euch sagen, daß, wie arm und gering ihr in den Augen der Welt sein möget, ihr groß und edel vor dem Anblicke Gottes seid.

Sie wird euch sagen, daß der reichste, mit den kostbarsten Edelsteinen bedeckte und in glänzendem Palaste wohnende Mann nichts Werthvolleres oder Rühmlicheres als ihr besitzt. Gottes edelste Gabe ist allen seinen Kindern geworden: eine Seele geschaffen in seinem Ebenbilde und bestimmt ewig zu leben. Diese Stimme wird euch sagen, wie sehr Gott diese unsterbliche Seele liebt und wie sie sich für ihre endliche Heimat üben und vervollkommen soll; wie Gutes und Uebles, Kummer und Freude, Armuth und Wohlstand abwechselnd ausgesandt sind um zu reinigen und zu züchtigen, um unsere Seele und unser Gemüth zu unterrichten und zu stärken, sie schön und rein, sie zu einem entsprechenden Heiligthume zu machen, in welchem der Geist Gottes seine Wohnung aufschlage. — Ihr möget durch die Arbeit der Woche in euch die Neigung gefühlt haben, euch über die Härte eures Schicksals, über die Uebel die ihr ertragen müsset zu beklagen; diesen Abend werden sie vergessen oder besser demüthig aufgenommen werden, als von einem Vater kommend, der treuevoll über seine Kinder wacht. Diese feierliche Erinnerung daß ihr Kinder Gottes seid, einen Geist habt gleich dem seinigen, ihr Geschöpfe seiner Liebe, wird ein Licht auf euren Weg verbreiten und er wird nicht mehr so dunkel und ermüdend sein. Ihr möget eine höhere Stellung, ein sorgenloseres Leben, mehr Bequemlichkeit, mehr Vermögen, mehr Auszeichnung gewünscht haben; dieses eitle Sehnen wird aufhören wenn ihr euch diesen Abend erinnert, daß, wenn alle diese äußerlichen Dinge vergangen, wenn alle Pracht und Ehre der Erde in den Staub gesunken sind, noch eure Seele und euer Geist in einer ewigdauernden Heimat leben wird.

Mütter! wenn ihr euch diesen Abend in Gebet über eures Kindes Wiege neigt, so wird der rosige Schläfer mehr als sonst euren Augen geheiligt erscheinen. Euer Herz ist weniger beunruhigt und ängstlich für seine weltliche Wohlfahrt, denn ihr habt höhere und edlere Hoffnungen für das Kind eurer Liebe, ihr seid zufriedener mit dem irdischen Loose das Gott ihm zugetheilt, und ihr werdet mit um so lebendigerem Eifer streben, diese junge Seele rein und gut und wahrhaft würdig ihres Gottes und Vaters zu machen.

Junges Mädchen! Heute Abend soll der Zuruf der Eitelkeit, das Geflüster des Stolzes, das vielleicht durch die Woche

sich bei dir Eingang verschafft, zum Schweigen gebracht werden; nur die feierliche Stimme, die dir zuruft treu dir selbst und Gott zu sein, werde gehört.

Greis! der du schwach und müde von den langen Kämpfen des Lebens an dessen Rande stehest, dein Herz fühlt sich diesen Abend jung, jung durch die gesegnete Hoffnung der Unsterblichkeit. Dir ist dieser Sabbat ein Vorbild, ein Versprechen des ewigen Sabbats der Jene erwartet, welche lieben und dienen ihrem Gott; und dein Schlaf wird so ruhig und glücklich sein wie der des Säuglings, der in seinem jungen Leben noch nicht Sorge und Kummer, und nicht Mühen und Elend kennt. Ueber dir und über uns allen scheint Gottes Himmel, und über diesem und über uns Allen waltet seine Milde und Liebe, die alle Zeit und allen Raum erfüllt. Schlafet, die ihr betrübt seid auf Erden: Er wacht über euch und ihr seid sicher in dieser heiligen Obhut. —

Jetzt bricht der Morgen des Sabbats an. Die Sonne begrüßt die Erde mit ihren rosigen Strahlen und dringt in Straßen und Gäßchen, in große finstere Häuser und in alte graue Gebäude durch Bogen und Portale, und gibt allen Dingen einen Anblick voll Fröhlichkeit und erneuetem Leben. Ich wünsche ihr könntet den Morgenanbruch sehen, nicht wie hier über hohe Häuser, Giebel und Spitzen, durch eine dichte Atmosphäre gegen die sie zu streiten scheint, sondern ihr Anbrechen über Hügel und Thäler, wie sie mit ihren Strahlen Alles in ein Lichtmeer kleidet. Ich wünsche ihr könntet die Morgenluft einathmen, nicht durch ein enges Fenster, wohin sie sich durch Höfe und Straßen stiehlt, sondern sie einathmen in der schönen offenen Landschaft, wo sie gleich einem schimmernden Strome hervorbricht, beladen mit der Frische grüner Gefilde, mit dem Wohlgeruche der Blumen, mit dem Geruche frisch gemähten Grases, oder noch besser, wie sie kommt über die schneeigen Gebirge oder über das heitere Meer. Ich wünsche ihr könntet durch Hecken und Wiesen, unter dem Schatten des Waldes und Gehölzes, durch frühe Primeln und Veilchen wandeln und dort den fröhlichen und feierlichen Morgengesang hören, den die Natur dem Herrn darbringt.

Ich wünsche — doch es ist ein eitler Wunsch, denn wir sind eingesperrt in engen Straßen und schmutzigen Plätzen, und nicht Gefilde mit ihrem frisch gemähten Gras, nicht begrenzte

Hecken mit ihren Gesträuchen von wilden Rosen und Kriechpflanzen, nicht alte Bäume mit moosigen Sitzen zwischen ihren herabhängenden Zweigen laden euch heute ein oder leiten euch durch ihre erhabene Schönheit zum Denken und Beten.

Es ist eins der schwermüthigsten Bilder unserer gegenwärtigen Stellung, daß wir unser Leben zumeist in dem Kampf und den Grenzen großer Städte zubringen, und so geht Jahr auf Jahr Frühling und Sommer hin, ohne daß wir ihre Schönheit oder Heiterkeit fühlen. Kinder Israels, es war nicht immer so! Als Gott unsere Väter aus Leibeigenschaft und Elend befreite und uns erwählte sein ausgesuchtes Volk zu sein, da lag es nicht in jener Bestimmung, deren regenbogene Farben sich über die Wildniß wölbten und sie beleuchteten. Die in Reben gekleideten Hügel Judäa's, seine murmelnden Bäche mit in ihrem durchsichtigen Wasser glänzenden Kieseln, seine wogenden Palmen und hohen Cedern und Blumen und Früchte in reichem Ueberflusse und Vögel mit glänzenden Schwingen und Silbertönen, sein wolkenloser Himmel und krystallische Atmosphäre — ach, welches Gegenbild zu den jüdischen Vierteln, in welchen unser Volk wohnt! Und das Leben des Arbeiters in Judäa! Der Ackersmann, der Winzer, der Schnitter, der Fischer mit seinem Netz an dem leuchtenden blauen Meere, die Werkstätte auf den Hügeln oder die Hütte in dem beschatteten Thale mit ihren häuslichen Pflichten obliegenden Frauen — Diese Bilder erheben sich vor mir, und ihnen gegenüber (wie niederschlagend!) steht ein anderes Bild, der Kleiderhändler mit seinem bestaubten Sack, der Straßenkrämer mit seiner schweren Trage beweglicher Sachen, die bleiche Nätherin in ihrer Hinterdachstube, Hunderte und Hunderte Armer, alt und jung, eingesperrt zwischen grauen Mauern, sich nach Luft und Licht sehnend!

Doch laßt uns, wie wir uns jetzt befinden, unsern Sabbat willkommen heißen, Trauer und betrübende Erinnerungen verscheuchen und unsern Tag der Muße und Ruhe bewillkommen, unsern Tag des Friedens und der häuslichen Freude, des Gebets und der Andacht, des heiligen Gedankens und heiligen Gefühles. Leget nieder den bestaubten Sack, verlasset die schwere Beschäftigung und begrüßet den Sabbat. Eure Seele soll heute frei sein, frei um sich einem sittlichen und geistigen Leben, dem Wahren, Guten und Ewigen zu widmen. Ihr

seid heute frei um bei euren Familien zu weilen, um eure Kinder zu lehren Gott zu erkennen und ihm zu dienen, um eure Umgebung zu erheitern, um an bessere Dinge als an der Woche Arbeit und Mühen zu denken: ihr seid frei um in das Bethaus zu gehen und dort mit eueren Brüdern Preis und Lob Gott zu bringen. Heißet willkommen euere Sabbate: sie sind die edelste Einrichtung, die die Zeit uns und durch uns der ganzen civilisirten Welt übergeben hat. An den Geist unseres Sabbats hält sich gewissermaßen der christliche Sonntag, und diesem Tage der Ruhe und Andacht verdankt unser glückliches England zum Theil seinen frommen Sinn und sein Gedeihen. Wenn ihr die Glocke hört und die vom Palast oder von der Hütte aus nach dem Bethause schreitenden Reihen erblickt, so möget ihr einen glücklichen Stolz fühlen, daß unsere christlichen Brüder uns eine ihrer größten Segnungen schulden.

In Zeiten der Verfolgung und schweren Versuchungen, unter Gefahren, auf der Flucht, in Verbannung und in Gefängniß heiligten unsere Väter Gottes heiligen Tag; und jetzt da wir in Sicherheit und Frieden leben, o möge uns Nichts verleiten das feierliche Gebot zu verletzen, das uns so eindringlich und liebevoll durch die ganze Schrift eingeschärft ist. „Du sollst Dich erinnern des Sabbattages, ihn zu heiligen" war der im Namen Gottes dem ganzen Hause Israels verkündete Befehl, und er soll ein immerdauerndes Bündniß zwischen dem allmächtigen Vater und seinen Kindern sein. Und viele und große Segnungen wurden an seine Beobachtung geknüpft, und schwere und ernste Strafen an seine Verletzung. Gott erkannte wie ein solcher Tag dem Menschen Bedürfniß ist und er setzte ihn ein, daß er der Tugend ein Anhalt sei, ein Ruhepunkt in den Kämpfen der Welt, eine Zeit der Zurückgezogenheit und der Stille, ein Heiligthum, wohin keine kleinlichen Sorgen, keine Unruhe, kein Gedanke an Arbeit, keine weltliche Leidenschaft oder selbstischer Ehrgeiz dringen soll. Wenn ein solcher Tag den Israeliten in ihrem freien und heiteren Lande, mitten unter dem Lächeln eines schönen Gebiets und eines sonnigen Himmels, wo sie Fürst oder Soldat, Vornehmer oder Landmann geehrte und angenehme Stellungen anstreben konnten, vonnöthen war, wie weit mehr noch bedürfen wir, deren Lage so kummervoll verschieden ist, des Sabbats Tröstungen, und wie mehr noch müssen wir, irdische Segnungen

entbehrend, das geistige Gut aufsuchen das der Sabbat bringt. Die Glücklicheren sollen diesen Tag aufsuchen, daß er ihnen ihr Glück weise gebrauchen lehre, ihnen lehre Gott mitten unter Ehre und Freude und Freiheit und Glück treu zu bleiben; wir Armen sehnen uns nach ihm, daß er uns lehre Unglück muthig ertragen, uns Kraft gebe auszudauern, zu kämpfen und zu siegen; daß er uns, die wir so weit zerstreut, zurück zu Gott führe, uns führe zu wahrer Frömmigkeit, zu reinem Glauben, zu heiligen Gedanken und heiligen Handlungen. Wir wünschen diesen Tag, um unser innerstes Herz zu durchsuchen und seine inneren Fehler zu sehen, nicht nur die Sünden die auch unser Nachbar bemerkt, sondern die Gebrechlichkeiten, die Gott und wir allein in ihren geheimen Schlupfwinkeln entdecken.

Und auch unsere Tugenden sollen wir an das Licht des Himmels bringen und sehen, ob sie wirkliche oder nur scheinbare, mit künstlichen Farbengewand aufgeputzte Tugenden sind. Wir müssen das Verzeichniß der Woche wie es in unserer Seele eingetragen ist (es ist auch im Buche Gottes eingetragen) durchlesen und sehen, welche Fortschritte im Guten oder welche Rückschritte wir gemacht; wir Alle haben eine rauhe Strecke zurückzulegen, einen steilen Hügel zu erklimmen: haben wir auf dem Wege der vergangenen Woche an Aufsteigen gewonnen oder haben wir verloren?[2])

Bewillkommet euren Sabbat: er gibt euch die nöthige Muße auf des Lebens edelste und wahrhafteste Pflichten zu merken. Begrüßet ihn, Väter und Mütter! er bringt euch die nöthige Zeit um euere Pflichten gegen euere Kinder zu erfüllen, sie um euch in Gebet und in Gesellschaft zu vereinigen. Machet ihnen den Tag durch Heiterkeit und Ruhe erfreulich, sprechet Worte der Liebe und des Frohsinnes zu den jungen und sorglosen Gemüthern, heilige Worte die noch lange nachdem sie gesprochen wurden in ihrem Gedächtnisse fortleben, auf daß, wenn sie einst zur Mannheit heranwachsen und ihre Kleinen ihre Knie umgeben, sie sich ihres früheren heimatlichen Sabbats erinnern und den Vater und die Mutter segnen, die in ihnen die Liebe zu Gott großgezogen und in dieser Liebe ihnen

---

2) Um Raum für die nachfolgende Erzählung zu gewinnen wurde hier Manches, das schon oben erwähnt ist, ausgelassen.

die alleinige wahre Erbschaft, das alleinige unverwesliche ewige Gut gegeben haben.

Bewillkommet ihn, o Arbeiter! als einen Hinweis von Gott, daß dieses beschwerden- und mühevolle Leben nicht unser Alles ist, sondern daß wir ebensowohl geistige Wesen wie Geschöpfe des Thones sind, und daß wir daher nicht für das sterbliche Gerüste allein sondern für die Seele, den unsterblichen Geist sorgen sollen. Fühlet euere Geistigkeit, euere Verwandtschaft mit dem ewigen Gott durch alle euere schwere Arbeit, durch das Geräusch der Stadt und deren betäubenden Lärm, durch die beschwerlichen Wege, Beängstigungen, Leidenschaften und Unfrieden der Welt. Durch euer zerrissenes Gewand, durch euere elenden Wohnungen, durch euere finsteren Mauern, durch alle euere äußere Armuth fühlet euere geistige Größe, — ihr seid das edelste Werk der Schöpfung Gottes.

Heißet, meine Brüder, euere Sabbate willkommen; sie verkündigen uns diese Wahrheiten: sie sind uns ein Vorbild, eine Hoffnung, ein sicheres Bündniß.

Die Juweleninsel.

Es war ein schöner Sommertag — ein englischer Sommertag, nicht drückend heiß — wo es eine Freude die warme freundliche Luft einzuathmen, doppelt freundlich wenn sie geschwängert mit dem Wohlgeruche der neuen Heuerndte oder mit dem Hauche benachbarter Hagedorblüthen kommt: und sie drang so zu mir durch das Fenster meines Häuschens. „Ich will ausgehen und das Nachdenken über dieses dunkle verwickelte Gewebe, menschliches Leben, lassen; in der schönen fröhlichen Natur will ich des Menschen beunruhigtes Dasein vergessen.“ Ich erhob mein düsteres Haupt, machte meine Bücher zu, verschloß mein Pult und eilte hinaus. Doch gleich meinem eigenen Schatten folgten mir die trüben Gedanken in die leuchtende Sonne meines Gartens, und ich konnte der letzteren so wenig wie den ersteren entgehen. Vergebens zwitscherten die Vögel, vergebens sandten mir meine geliebten Blumen tröstende Worte in ihrer buntfarbigen Sprache zu. Das menschliche Schicksal schien mir in Vergleich mit dem schönen Schauplatz, auf welchem er seinen kleinen Theil hinbringt, um so elender. Zwar hatte mich kein großes Unglück

getroffen, der Tod hatte nicht seinen sengenden Schatten über mein Haus gezogen, keine tiefgehegte Hoffnung war mir plötzlich vereitelt worden; doch ich litt unter der Bürde kleiner Sorgen und Enttäuschungen, ernste Anstrengungen für wie ich dachte lobenswerthe Gegenstände waren ohne Erfolg geblieben, langdurchdachte Pläne gingen auf in Nichts: ich hatte noch diesen Morgen Armuth gesehen die ich nicht erleichtern, Herzbrechen für das ich nicht Balsam finden konnte. Jedermann schien mir nur Widerstrahl meiner selbst, untauglich für die Lage in welche er versetzt wurde, sich abmüdend in seiner kleinen Lebensspanne mit unzufriedenem Murren, und unter diesem armseligen Haufen fühlte ich mich als das armseligste nutzloseste Wesen.

Ich ging mehreremal den Garten auf und ab, ohne zu einem angenehmeren Schluß zu kommen; da öffnete ich endlich die Weidenthür und eilte schnell aus dem Garten weg, weg über das schattige Gehölze in welchem ich sonst so gern schlenderte, weg aus dem Dorfe, und vor Allem weg vor der Kinderschule, der Laut des sorglosen jugendlichen Lachens würde mir einen Strom von Thränen entlockt haben. Ich ging nach dem Meere hin; allein da einige alte Freunde sich am Gestade sonnten und ich sicher war, daß William mich quälen würde mit ihm in die See zu fahren, der alte Jim darauf bestehen würde daß ich durch seinen Telescop auf jenen weißen Fleck sehe, und Tom, mein eifriger Naturforscher, meine Hände mit seltenen, eben erst von ihrer felsigen Heimat losgerissenen Kräutern füllen würde, so floh ich vor allen diesen Störungen auf einem engen geschlängelten Wege nach einem einsamen Theil der Dünen, der so wenig einladend war, daß ich ihn früher noch nicht besucht hatte. Hier warf ich mich hin auf das kurze warme Gras und starrte auf die weite Oberfläche des Oceans, auf die zerrissenen Klippen mit ihren scharfgeschnittenen Schatten und glänzenden Lichtern, und weit verschieden von den Blumen und Vögeln murmelten die kleinen Wellen mit trauriger Stimme Schwermuth, Sorge und Tod. Doch war die Einwirkung beruhigend, und als ich in diesen Ocean schauete war es mir als schauete ich in das funkelnde Auge eines theuern Freundes, aus seinen geheimnißvollen Tiefen kam mir Mitgefühl und Stärkung entgegen. Und als ich ruhiger hinschaute erblickte ich wie bezaubert einen blassen

grünen Wasserstreif, der gleich einem flatternden Bande lustig auf dem blauen Meere zu wogen schien. Und das Band wurde größer und weniger durchsichtig, bis es nicht mehr aus demselben Stoffe wie das Wasser umher zu sein schien. Und je länger ich hinschauete desto mehr schien es an Größe und Dichtigkeit zu wachsen; seine Oberfläche war in verschiedene durch Licht und Schatten bezeichnete Formen gebrochen und die Farben mit abwechselnden Tinten gemischt — und jetzt erhoben sich Hügel und Wälder, und langgestreckte Bäche wanden ihre silbernen Fäden durch diesen wunderbaren Ort. Doch während er zu einer großen Insel anwuchs, erhob sich ein Nebel auf dem Meere und bildete einen Streif, der den Rand der Insel verbarg aber die Aussicht nach dem Innern rein und ausgeprägt ließ; die Sonnenstrahlen schienen dort wie in einen Brennpunkt zusammen zu fallen und die wie im südlichen Klima reine und durchsichtige Atmosphäre gestattete mir die kleinsten Einzelnheiten zu schauen.

Und jetzt erhoben sich an der Ostseite der Insel sich bewegende lebendige Gestalten aus dem Nebel. Ich erwartete wunderbare Seenymphen und Meerjungfern zu schauen und war einigermaßen enttäuscht, als ich nur Aehnlichkeiten meiner alten wohlbekannten Brüder und Schwestern — Männer und Frauen — fand. Doch bald wuchs meine Neugierde und ich war gespannt wahrzunehmen, woher sie gekommen und an welchem Ziele sie anlangen würden; denn sie gingen Alle in einer Richtung, von Osten nach Westen. Manche schienen sich auf ihrer Reise zu freuen und tanzten mehr als sie gingen; Andere sahen im Gegentheile verdrießlich aus, als wäre ihr Weg weit und ermüdend; Einige schienen so schwach und schwankend daß sie nur mit Mühe sich fortschleppen konnten, doch gingen sie auch denselben Weg wie die Starken und Munteren. Manche warfen sehnsuchtsvolle Blicke nach dem Osten zurück, doch Keiner hielt an oder blieb nur einen Augenblick stehen; und es schien mir als hörte ich einen Wind hinter den Reisenden rauschen, der sie vorwärts trieb. Alle gingen in derselben Richtung, doch auf verschiedenen Pfaden; Manche keuchten aufwärts auf steile Hügel, Andere gingen heiter durch beblümte Auen; einen Reisenden führte sein Weg durch einen tief düstern Wald, während ein Anderer einen sonnigen Garten durchschritt. Doch hinter Allen blies der Ostwind und mur-

melte „vorwärts, vorwärts"; und die Hügel waren erklommen, die finsteren Wälder durchschnitten, und auch die Auen und Gärten und andere Pfade, deren manche rauh, manche angenehm, wurden von diesen rastlosen Inselbewohnern betreten.

Diese Reisenden, die in jeder Hinsicht von einander verschieden waren, hatten in einer Beziehung eine Aehnlichkeit, welche darauf hinzudeuten schien, daß sie eine gemeinschaftliche Aufgabe zu vollenden haben: jeder trug in seiner Hand ein kleines Kästchen von Bergkrystall, auf dessen Boden einige wenige Zeilen eingegraben waren. Ich bemerkte daß an der Ostseite (der Insel) die Kästchen fleckenlos waren, daß sie aber wie ihre Eigenthümer vorwärts gingen beschmutzt und manche sogar sehr durch Flecken entstellt wurden. Doch bemerkte ich auch daß manche sich mit köstlichen Steinen füllten, die sich selbst zu Buchstaben ordneten und Worte bildeten. So las ich an einem Kästchen, dessen Besitzer eben aus einem wüthenden Waldstrome auftauchte, mit rubbinenen Buchstaben „Glauben"; an einem andern in tiefstem Saphir „Mildthätigkeit". Und wenn ein Kästchen mit manchen dieser glänzenden Worte geziert war, so schien es so leuchtend, daß es einen herrlichen Glanz umher ergoß. Reisen etwa diese Wesen, dachte ich, um die kostbaren Kästchen zu verschönern? Dieses kann nicht sein, denn manche schauen nicht auf das Kleinod, das sie wie es scheint ohne ihr Wissen tragen, noch auf die Flecken die dessen Reinheit entstellen, sondern beschäftigen sich blos mit Blüthen, die sie auf ihrem Wege finden. Da schmückt sich eine schöne junge Reisende mit Blumenguirlanden, ohne zu bedenken daß die Rosenblätter und Veilchen dem Kästchen Flecken machen; ein Anderer pflückt lockende Früchte ab und der Saft fällt auf das Kästchen und läßt ein entstellendes Zeichen zurück. Da erblickte ich einen andern wie ich glaubte weisern Reisenden, der verächtlich jene zwei sorglosen Wesen verlachte und ihnen sagte, daß Alles was sie gesammelt gebrechlich, vergänglich und unnütz sei. Und seine Hände waren mit Gold und Silber gefüllt und auf seinem Rücken trug er eine Last wohlriechenden Holzes, und ich bewunderte seinen Fleiß, seine Geduld, sowie die Selbstverleugnung, mit der er die schönen Blumen und die versuchenden Früchte, an denen er vorüberging, unberührt ließ und nur nach dem bleibenden Golde strebte. „Gewiß gehorchen diese Reisenden, dachte ich, den Befehlen eines Königs

und bringen ihm die Schätze der Insel. Die Blumen, Früchte und das Gold sollen nach einer entfernten Küste versandt werden; doch die ersteren werden gewiß welken und verdorren ehe sie nach ihrer neuen Heimath kommen; und da ist denn der Mann der die letztere Last trägt wahrhaft weise, seine Last ist zwar schwer, doch sein Schatz ist dauernd und seine Arbeit wird nicht vergeblich sein." Doch als dieser Mann vorwärts nach der westlichen Grenze ging, da brach durch den Nebel ein Sonnenstrahl, der wie eine goldene Brücke diese Gegend mit jenem ungesehenen Lande vereinigte. Und ich gewahrte zu meinem Erstaunen und Kummer, daß die Last der Palm- und Cederzweige von seinem Rücken fielen, das Gold und Silber seinem zitternden Arm entschwand und von den Wogen wieder auf die Insel zurückgeworfen wurde. Beraubt alles dessen was er so ängstlich angehäuft schritt der arme Mann mit dem unbeachteten Kästchen in seiner Hand zu dem Sonnenstrahl, und bald ging mir seine von dem umgebenden Nebel bedeckte Gestalt verloren.

Verwirrt und verstimmt über das was ich gesehen bedauerte ich das harte Schicksal dieser armen Wanderer, die für Nichts gearbeitet hatten und die während ihrer Reise nicht gewußt zu haben schienen auf was sie an deren Ende stoßen müssen. Da zogen drei auf der Insel neu Angekommene meine gespannte Aufmerksamkeit auf sich. Einer wurde genannt Lersi, der Andere Felicia, der Dritte Iresim. Als ich sie zuerst sah gingen sie alle drei in einem ganz an der Ostseite der Insel gelegenen schönen Garten; sie sahen, wie es an diesem schönen Orte kaum anders sein konnte, heiter und fröhlich aus. Die Bäume schienen erst ihre Blätter hervorbrechen zu lassen, ihr Laub zeigte ein frisches und zartes Grün und die Pflanzen waren bedeckt mit sich öffnenden Knospen. Doch was mir noch schöner als die jungen Blätter und die blühenden Knospen vorkam waren die Kästchen, deren Krystall noch so rein glänzte, daß ich mich an deren Anblick nicht sättigen konnte. Und auf dem Gesichte der Reisenden strahlte Glück, und sie erzählten einander von der Schönheit des Gartens und der Güte des Fürsten, der sie nach einem so lieblichen Orte gesandt. Doch ich meinerseits fühlte tiefes Mitleid mit diesen armen unwissenden Wesen, denn ich sah daß der Garten nicht groß sei und daß er ödes Land und unfruchtbare Moorgründe enthalte.

Iresim verließ zuerst den Garten. Die Blumen wurden auf seinem Wege spärlicher, die Bäume weniger und zwergartig, bis sie verschwanden und Iresim sich in dem schattenlosen Moor befand. Erstaunt und traurig wandte er sein thränenvolles Auge nach dem lieblichen Orte den er verlassen hatte, und in welchem noch seine früheren Genossen unter dem wohlriechenden Laube umherschwärmten. Doch bald wischte er die unmännliche Thräne weg, las die auf seinem Kästchen eingegrabenen Worte, die wie ein Talisman auf seinen Geist zu wirken schienen, und ging ohne Klage weiter. Aber auch das Klima schien sich verändert zu haben, ein kalter Wind strich über den einsamen Moor; Iresim hüllte sich in seinen Mantel, aber dieser war von mehreren am Wege stehenden Dornen zerrissen worden und schirmte ihn nicht vor dem frostigen Windstoß, er schauerte und sein Gesicht sah bleich und entstellt aus. Und der Weg wurde immer rauher; Iresims Füße waren von scharfen Steinen zerschnitten und er hinkte schmerzvoll weiter. Zuletzt schien der einsame von Kälte und Leiden überwältigte Wanderer mit seinem Auge die Entfernung zu messen, die ihn von der westlichen Grenze der Insel trennte, und er seufzte wiederholt als er sah daß sie noch groß war. Dann wandte er sich zu seinem Kästchen, doch dessen Krystall war verdunkelt, und er versuchte vergebens die dort eingeschriebenen Worte zu entziffern. Und nun überfiel ihn Angst und er sah mit einem Blick voll Neid, sogar mit Haß rechts und links auf die glücklicheren Reisenden, deren Weg heiter und fröhlich war. Warum kann ich nicht ihnen folgen, murrte er, warum dürfen sie sich im Lichte sonnen und ich muß streiten mit dem eisigen Wind? Wo ist, o König, deine Gerechtigkeit!

Iresim befand sich nun an dem Fuße eines steilen Hügels, und mein Herz blutete um den armen müden Wanderer, der noch über diese Höhe wegkommen sollte und der auch die Trostesworte des Kästchens entbehrte. Er begann mit zitternden Gliedern und niedergeschlagenen Augen hinaufzusteigen: seine Blässe schien bei jedem Schritte stärker, sein Mantel abgerissener und nutzloser zu werden. Da zog ein schallender Ton seine Aufmerksamkeit auf sich; er blickte sich um und sah in einer kleinen Entfernung einen auf demselben rauhen Wege Reisenden. Dieser trug so wie Iresim alle Zeichen der Entbehrung, der Kälte und der Erschöpfung; doch schien er nicht

unglücklich zu sein. Er las fleißig Steine auf; dieses waren köstliche Edelsteine, die, wie ich merkte, sich zu schimmernden Worten in dem Kästchen ordneten und ich las: „Ergebung" und „Stärke". Und diese Worte strahlten so ein schönes Licht auf das magere bleiche Gesicht des Wanderers, daß ich mehr von Bewunderung als von Mitleiden ergriffen war.

Sein Beispiel war für den armen Jresim nicht verloren. Er fing nun auch an, wenn auch zuerst ohne Erfolg, die kostbaren Steine zu suchen. Da er bemerkt hatte daß der Wanderer häufig die Worte an seinem Kästchen befragte, so wischte auch er die Feuchtigkeit von dem Krystall weg, der nun wieder klar und durchsichtig wurde. Jresim las gierig die Worte die ihm so lange verborgen waren, und als er sie gelesen und über ihren Sinn nachgedacht wurde sein Gesicht von Hoffnung belebt, und ich bemerkte bald hierauf in seiner Hand einige glänzende Steine, die er in das Kästchen legte, und ich las in smaragdenen Buchstaben: „Vertrauen", „Glauben", „Muth". — Der Hügel war noch hoch und steil, doch Jresim murrte nicht mehr; er fand an der rauhesten Stelle manchen Edelstein, so daß, als er den Gipfel erreicht hatte, sein Kästchen reich verziert war. Und jetzt hatte er die Ebene (des Hochlandes) gewonnen und er schaute mit einem Ausdruck der Befriedigung, ja der tiefen Freude auf den mit Mühe zurückgelegten Weg. Das Hinabsteigen war leicht, wenn auch hier und da noch manche Dornen standen, und der Pfad war im Ganzen glatt und angenehm. Jresim befand sich nun nahe dem Ende seiner Reise und die Insel mit ihren schönen Orten und ihren schrecklichen Einnöden mußte für immer verlassen werden. — Ich bemerkte daß die westliche Küste weit verschieden von der östlichen war. Hier fanden sich zwar keine schönen Gärten mit verschiedenartigen in der Sonne glühenden Blumen, doch an deren Statt waren hier schattige Lustwälder; und Jresim schaute durch die Zweige der dunklen Bäume in den tiefen blauen Himmel. Und jetzt ist er so nahe der Küste, daß er die an ihr anschlagenden Wellen hört und das feuchte Athmen des Oceans an seinem Gesichte fühlt: da scheint das Kästchen glänzender denn je und er steigt, es in seiner aufgehobenen Hand festhaltend, in den goldenen Bogen und — ich strengte vergebens meine Augen an: ich konnte ihm nicht mehr folgen.

Ich suchte nun seine zwei früheren Genossen zu entdecken. Sie hatten Beide den Garten verlassen, in welchem ich sie zuerst gesehen: Lersi ging durch ein tiefes Thal, welches zu einem dunklen Walde führte, Felicia wandelte über eine von Blumen riechende Wiese. Sie sah noch so heiter und glücklich wie damals aus, als ich sie zuletzt hier gesehen hatte: Kleider vom feinsten Stoffe hingen in weiten Falten um ihre reizende Gestalt, und ihr wallendes Haar bildete einen goldenen Kranz um ihr schönes Gesicht, das das wahre Urbild einer heiteren Schönheit war. Die Seele ruft sich die Abwesenden eben so lebhaft durch Gegensätze als durch Aehnlichkeit zurück: und als ich dieses schöne durch blumige Gefilde hingleitende Wesen sah, trat die bleiche abgemagerte Gestalt Iresim's, wie er seinen zerfetzten Mantel um seine fröstelnden Glieder warf, vor meine Augen, und unwillkürlich wiederholte ich seinen Verzweiflungsschrei: „Wo ist, o König, deine Gerechtigkeit!"

Felicia schmückte sich unterdessen mit Blumen, um ihre weißen Gewänder wogten Guirlanden, Gewinde von dunkeln Veilchen erhöhten den Glanz ihrer Haare, und bevor noch diese welkten hatte sie schon andere in diesem Blumenparadiese ausgesucht. Doch als ich sie weiter beobachtete, glaubte ich Zeichen der Abspannung oder vielmehr der Unzufriedenheit wahrzunehmen; sie warf zuweilen die schönsten Gewinde weg, trat sie mit Füßen und suchte geschäftig andere Blumen von seltenerm Wachsthum oder vielleicht von größerem Wohlgeruch auf; doch auch diese wurden bald mit neuen vertauscht, welche ebenfalls nur eine kurze Zeit zu gefallen schienen. Endlich schien, wie sie auch die so reich um sie her wachsenden Blumen sammelte und ordnete, alles Vergnügen und aller Eifer für diese Beschäftigung verloren: sie las ohne Lust diese riechenden Blüthen auf und warf sie ohne Lust weg. — Jetzt trat sie in einen Hain von Orangenbäumen, und als sie durch diesen goldenen Schatten schritt schien wieder einige Freudigkeit bei ihr einzukehren. Die reich herabhängenden Früchte, der bemooste Teppich auf dem sie ging, die Lauben grüner Zweige, auf welchen Vögel mit wundervollem Gefieder und Insecten mit gleich Meteoren am nördlichen Himmel geflügelten Farben umherflogen, bildeten einen Anblick der ihr zu gefallen schien; das lang vermißte Lächeln entglitt wieder ihren Lippen, und ihre Augen zeigten wieder manches von ihrem früheren Glanz.

Doch warum fährt sie auf und wird bleich und neigt ihr Haupt vorwärts, als hörte sie einen Laut von schlimmer Vorbedeutung? Ich konnte nur das Murmeln eines rieselnden Wassers vernehmen, aber ihre Unruhe schien zu wachsen, je lauter das Rauschen wurde: sie blickte rückwärts und versuchte den früheren Weg einzuschlagen, doch der erbarmungslose Ostwind flüsterte „vorwärts", und sie ging mit bleichem Gesichte und zitternden Gliedern vorwärts. Und als sie so fortschritt welkten die Orangen, und abgestorbene Blätter fielen geräuschlos aber traurig auf den Boden. In wenigen Augenblicken war sie, ohne den glänzenden Sonnenschein wieder zu gewinnen, durch den jetzt traurigen Hain gegangen; schwere Wolken verfinsterten den Himmel und ein dichter Nebel hatte sich erhoben, der die Landschaft in einen undurchdringlichen Schleier hüllte. Felicia blickte weder auf die Wolken noch auf den Nebel, denn einige Schritte vor ihr erhob sich eine finstere Welle, ein Fehltritt und sie stürzte in dieselbe. Die welken Blumen fielen eine nach der andern von der Gestalt die sie geziert hatten, und unter den Guirlanden und Gewinden erschien Felicia's bisher nicht beachtetes Kästchen. Jetzt zum erstenmal untersuchte sie es, allein die durch die Blumen entstandenen Flecken machten es unmöglich die eingegrabenen Worte zu entziffern. Ach, wohin sollte sie nach Trost und Hülfe blicken? Oben der zornige Himmel, hinter ihr Bilder zu denen sie sich nicht zurückwenden vermag, vor ihr das verhängnißvolle Wasser, das die finsteren Wolken abspiegelt und von dem geheimnißvollen Nebel begrenzt ist. Thränen, heiße Thränen entstürzten der Trostlosen und ich hörte von diesen bleichen zitternden Lippen dunkle Worte der Trauer und der Furcht. Und jetzt berührten ihre Füße den gefürchteten Rand und bald umgab sie die Welle, und dieses gebrechliche Wesen kämpfte schrecklich mit dem immer tiefer werdenden Wasser. Jeden Augenblick sank sie mehr und mehr und ich konnte zuletzt nur einen weißen Punkt auf der grauen Flut bemerken.

Doch der Nebel hellte sich allmählig auf und ich entdeckte in nicht weiter Entfernung das entgegengesetzte Ufer eines der Ströme der Insel; und dieselbe doch sich unähnliche Felicia stieg mit Anstrengung das schlüpfrige Ufer hinauf. Ein Werk der Jahre schien in dieser kurzen Spanne Zeit vollendet; denn Jugend, Fröhlichkeit und Schönheit waren verschwunden.

Felicia's Augen richteten sich auf ihr Kästchen, das Manches von seiner ursprünglichen Reinheit wieder gewonnen hatte, das Wasser oder vielleicht ihre Thränen hatten manche Flecken weggewischt; aber es war noch nicht mit kostbaren Steinen verziert und die Wanderin blickte traurig auf dasselbe und sagte verzagt „nicht einen einzigen Edelstein habe ich während meiner langen Reise gefunden". Doch in diesem Augenblicke schien es als wären Thränen auf das Gras am Ufer gefallen; Felicia beugte sich nieder, sammelte die Tropfen in ihr Kästchen und sie bildeten dort das Wort „Demuth".

Inzwischen begegnete sie Lersi, ihrem alten Gefährten aus dem Frühlingsgarten. Mühseligkeit und Kummer hatten auch an ihm unauslöschbare Zeichen zurückgelassen; doch in dem bleichen hohen Gesichte war noch Schönheit, aus dem Auge leuchtete ein lebendiges Feuer und um seine Stirn zeigte sich ein Licht, das einen Kreis von Größe und Reinheit um ihn zu ziehen schien. Dieses schöne Licht strahlte von seinem mit Juwelen bedeckten Kästchen aus, auf welchem gleich aus des Himmels Werkstätte genommenen Sternen die Worte glänzten: „Milde", „brüderliche Liebe".

Felicia schien von ihrer blendenden Schönheit überrascht und bat Lersi ihr mitzutheilen, wo und wie er diese unvergleichlichen Edelsteine gefunden. „Unvergleichlich sind sie durchaus nicht", erwiderte Lersi, „es gibt größere und schönere auf der Insel; und wenn Du in deren Aufsuchen den vorgeschriebenen Richtungen unseres Königs folgst, so wirst Du sie ohne Zweifel finden. Doch sage mir, wo bist Du seit unserer Trennung gewesen und was hast Du erworben, um es dem Fürsten der uns ausgesandt zurückzubringen?" Felicia ließ mit einem Blicke auf ihr armselig verziertes Kästchen den Kopf hängen und erzählte ihm die Vorfälle, von denen ich Zeuge gewesen. „Ja, ja, rief Lersi als sie geendigt hatte, wir sind auffallend blind und unsere Augen müssen auf harte Weise von dem kalten Winde im Moor, oder von den fürchterlichen Gewässern des Stromes, oder von den scharfen Fingern der Dornen und Disteln geöffnet werden, sonst sehen wir nicht die Edelsteine um uns." „Was wird also aus Jenen, sagte Felicia, „deren Pfad sich immer zwischen Blumen hinzieht?" „Wo ist ein solcher Pfad", entgegnete Lersi, „kein Reisender auf der Juweleninsel hat noch je, wie mich dünkt, einen solchen gefunden."

„Ach", sagte seufzend Felicia, „so sind wir zu einer beschwerlichen traurigen Reise hergesandt". „Sie dürfte beschwerlich und traurig trotz ihrer schönen östlichen Gärten, ihrer mannichfachen wohlriechenden Gehölze genannt werden, wären nicht unschätzbare Kleinodien der Lohn unserer Mühe und Arbeit. Laß uns dieser Insel kein Unrecht thun; auf ihr findet sich der Talisman, ohne welchen die Thore unserer strahlenden Heimat sich uns nimmer öffnen". „Doch Du hast mir noch nicht erzählt", sagte Felicia, „wo Du diese kostbaren Steine gefunden, und ich bin so ungeduldig es zu erfahren." „Ich bin durch verschiedene Orte gereist", fing nun Lersi an, „und befand mich endlich in der Mitte eines düstern Waldes. Meine Gedanken waren so trübe wie die mich umgebende Atmosphäre, welche kein Licht von der Sonne empfing, sondern nur zur Noth von Johanneswürmchen und Glühwürmern beleuchtet wurde. Während ich nun nachdachte wie trübe und beschwerlich mein Pfad sei, hörte ich halb ersticktes Schluchzen mancher armen Reisenden, die noch mehr als ich von dieser sonderbaren Finsterniß zu leiden schienen. Ich fühlte tiefes Mitleid mit meinen Mitpilgern und versuchte aus allen Kräften die engen verworrenen Dornen zu lichten, so daß jene wenn auch nicht mit Vergnügen doch wenigstens ohne Schmerz fortschreiten konnten. Und obschon das Werk schwierig war und meine Hände bluteten, und das Gute das ich förderte nicht eine große Bedeutung hatte, so glaubte ich doch weniger Seufzer zu hören: und ich fühlte mich weniger unglücklich. Endlich machte ich die kostbare Entdeckung einer starken und scharfen Axt, mit der ich die herabhängenden Zweige nach jeder Richtung weghieb. Meine Genossen hatten jetzt gewiß einen geebnetern Pfad; und als ich mich einen Augenblick ausruhete hoffte ich Worte des Dankes von ihnen zu vernehmen; doch ich wurde nur begrüßt mit ironischem Beifall und mit dem Geschrei: „Hätte ich deine Axt und deine Kraft, so würde ich mich nicht darauf beschränken einige armselige Aeste zu beschneiden, sondern es würden alle Bäume gefällt liegen und ihr Alle solltet die frische Luft einathmen und das reine Tageslicht sehen." Verdrießlich und entmuthigt war ich schon halb geneigt meine Axt wegzuwerfen und dieses undankbare Werk aufzugeben, als ich zum Glücke für mich eine Zurechtweisung von einem kleinen Glühwurme empfing, welcher von einem meiner Reisegenossen mit dem

verdrießlichen Ausruf weggescheucht wurde: „Fort, dummes Insect, was nützt deine dunkle Leuchte? Sie macht uns nur unsere Finsterniß trauriger, da es uns an das Licht erinnert das wir verloren." Aber der Glühwurm kehrte doch auf seinen Weg zurück und gab auch ferner sein schwaches Licht: verspottet und verlacht von Manchen, Dank erndtend bei Wenigen und nützlich auf seinem kleinen Wege Allen. — Beschämt von dem kleinen Glühwurme ging ich daran mit aller Kraft die dichten mit Epheu umrankten Zweige wegzuhauen, es gelang mir endlich eine Oeffnung zu machen, durch welche wie ein Hoffnungsbote ein Lichtstrahl eindrang, er fiel auf einen Haufen dieser Edelsteine (er wies hin auf das Wort „Liebe" an dem Kästchen) und ich sammelte mehrere auf, um sie unserm König zu bringen. — Als ich endlich aus dem düstern Walde herauskam, fühlte ich mich wahrhaft glücklich, und ich beschloß wo ich immer sein möge für meine armen Reisegenossen zu wirken. Und ich fand auch immer Manches zu thun: hier einen scharfen Stein von einem rauhen Pfade wegzuschaffen, dort auf einen schattenlosen Platz einen kleinen Sämling zu pflanzen, welcher befeuchtet von des Himmels Thau zu einem schönen Baume heranwachsen und Schatten und Erholung manchem künftigen Pilger gewähren wird. Wir können nicht", schloß Lersi, „die Wolken die oft ihre schwarzen Schatten über uns ziehen zerstreuen, noch haben wir die Macht den Wirbelwind, den eisigen Windstoß und den wüthenden Strom zu hemmen; aber wir sollen Manches thun um unsere Insel zu zieren und unserer Genossen Weg zu ebnen: und wir erfreuen uns dann eines doppelten Segens; wir finden die Edelsteine, nach welchen uns unser König hierher gesandt, und wenn wir jenseits des Oceans unseren Reisegenossen begegnen, so werden sie uns in Liebe entgegenkommen, da wir hier auf unserer Reise ihnen Liebe nnd Sorgfalt gespendet haben".

„Daß ich doch auch für meine Genossen wirken könnte", rief Felicia aus, „aber wie bin ich dieses im Stande? Ich kann nur das eine Gute ihnen erzeigen, sie zu warnen ihre Zeit und Kraft nicht mit dem Aufsuchen von Blumen zu verschwenden, die auch im besten Falle welken und sterben müssen. Wie können diese Hände die nur gewöhnt waren Guirlanden zu winden, eine Axt schwingen oder einen dieser starken Dornen ausrotten". „Wir sind nicht Alle beauftragt Bäume nieder zu

hauen oder Dornen auszureißen", erwiederte er; „unsere Kraft, unsere Anlagen, unsere Wege sind verschieden, und da muß auch unsere Arbeit verschieden sein. Aber nie wird ein ernster Wille ohne Erfolg bleiben. Hättest Du, als Du auf dieser reichen Wiese wandeltest, manche Blumen in der Absicht gesammelt, sie an einen weniger begünstigten Ort zu pflanzen, wo sie mit ihrer Schönheit und ihrem Geruche den einsamen Wanderer erquicken könnten, dann würdest Du nicht die beschwerliche Uebersättigung gefühlt haben, noch wäre Dein Kästchen von dem Ueberfluß der Blüthen, die Du darin anhäuftest, befleckt worden". „Ach", rief Felicia, „was hätte ich nicht thun mögen! O daß ich zurückkehren und einen besseren Gebrauch von diesen zerstreuten Blumen machen könnte". „Die Rückkehr ist unmöglich", sagte Lersi, „doch die verwelkten Blüthen sind nicht ganz verloren; laß sie in Deinem Gedächtniß leben, und sie haben nicht umsonst geblühet und sind nicht umsonst gestorben."

Die Reisenden setzten ihren Weg in einem Gespräche fort, das ich nicht vernehmen konnte, doch merkte ich daß Felicia mit ehrerbietiger Aufmerksamkeit auf die Worte ihres Genossen horchte und oft seine Handlungen nachzuahmen strebte. Zuweilen las sie das sich am Wege hinschlängelnde Unkraut auf, ein anderesmal vereinigte sie ihre schwache Kraft mit seiner Stärke um einen schweren Stein wegzuschieben, und oft zeichnete sie auf ein Blatt oder in den Sand die auf ihrem Kästchen eingegrabenen Worte, wie mir schien in der Absicht, daß mancher arme Reisende, dessen Kästchen wie einst das ihrige trübe und befleckt sein würde, auf seinem Wege Trost und die Anleitung die Edelsteine aufzufinden erhalten solle.

Doch jetzt traten Thränen in Felicia's Augen, und auch Lersi sah betrübt aus; sie schienen sich einander Lebewohl zu sagen. Felicia's Stimme erreichte zwar nicht mein Ohr, doch sah ich die auf ihrem bleichen Gesichte geschriebene Angst, und ich fühlte daß die Arme jetzt eine der größten Versuchungen zu bestehen habe: sie mußte sich nun von ihrem Leiter und Schützer trennen und allein ihre Reise beendigen. „Betrübe Dich nicht so tief", sprach dringend Lersi, „laß uns vielmehr eifriger denn je die Edelsteine aufsuchen, denn der Weg ist kurz und wir werden bald das Brausen des Oceans hören. Hat denn nicht unser König uns gesagt, daß zu seiner Rechten

Freuden für immer sind?[3]) Erinnere Dich, sagte er zu ihr, die in grenzenlosem Schmerz ihr Haupt beugte, erinnere Dich „daß die Trauer eine Nacht dauert, doch des Morgens kommt Freude[4])". — Lersi verschwand hierauf: meine Augen wurden trübe, ich konnte nichts mehr genau unterscheiden und versuchte vergebens Felicia's Gestalt zu folgen. Doch konnte ich noch durch die nebelige Atmosphäre ihr Kästchen wahrnehmen, an welchem gleich Sternen im Zwielicht immer neue Edelsteine hervorbrachen. Endlich verlor ich auch die Spur des Kästchens. Die Hügel und Bäume schienen in Luft, die Wanderer in Wolken zu verschwimmen und das Land mit dem es umgebenden Wasser zusammen zu fließen. Die Juweleninsel war verschwunden, aber sie ließ eine Spur von Gold und Glanz auf dem durchsichtigen Meere zurück.

Die kühle Luft und die einbrechende Dämmerung weckten mich aus meinem Traume und mahnten, wieder zu der Wirklichkeit zurückzukehren. Alles hatte jetzt das monotone Abendkleid angezogen: die heiteren Blumen meines Gartens hatten sich unter dem tiefen Schatten ihres Geblättes verborgen, und mein weißes Häuschen welches unter den finstern Bäumen hervorguckte, sah wie ein Gespenst unter Kirchhofscypressen aus. Aber ich war gegen heute Morgen ganz verändert, mein Herz war voll Ruhe und Zufriedenheit. Und ich kehrte doch zurück zu den Verdrüßlichkeiten und Enttäuschungen, die mich vor wenigen Stunden so verstimmt hatten, Sorgen und Kummer waren seit Mittag noch nicht verschwunden, Armuth und Krankheit wohnten noch rings umher: was machte mich jetzt so heiter, was hatte mir die Juweleninsel gelehrt? Die alte oft vergessene Lehre, daß wir nicht hergesandt sind um immer im Sonnenschein des Glückes zu wandeln oder es aufzusuchen, sondern um nach den im Mittage des Wohlergehens so selten zu findenden Kleinodien „Glauben, Liebe, Mildthätigkeit, Wahrheit, Muth, Stärke" zu streben. Ich hielt mich nicht mehr für eine arme in einen unfruchtbaren Boden gepflanzte Blume, die anderswo besser gediehen wäre: ich fühlte daß überall wo diese Kleinodien zu finden ein hoher Posten sei, daß ich ein rühmliches Tagewerk vor mir habe das alle

---

3) Ps. 16, 11.
4) Ps. 30, 6.

meine Kraft und Anstrengung in Anspruch nimmt, und daß endlich Liebe und Gerechtigkeit unsere Bestimmung hiernieden leitet, obschon wir oft zu blind oder zu unwissend sind die himmlischen Boten zu erkennen, die Gott gesandt daß sie uns leiten.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Geist der palästinischen und babylonischen Hagada*).

Mechilta.

(Fortsetzung.)

Die drei Paraschot Wajassa, Wajabo, Wajischma haben häufig die drei früheren Tanaïm R. Elieser, R. Josua, R. Elieser Hamodii; sie scheinen sich also in alte Zeit hinaufzuschreiben und ein Ganzes zu bilden, das weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden zusammenhängt. Es scheint daß man in den Bereich des Paraschot Hamann, über das man sich gern besprach, auch die darauffolgenden Kapitel bis zu dem Kapitel der Gesetzgebung und die Vorbereitung für sie — Exod. 19. 20 — hineinzog. Zu beachten ist daß auch R. Elieser (b. Hyrcan) und R. Josua sowohl in der halachischen als in der sonstigen hagadischen Mechilta selten angeführt werden; noch bemerkenswerther aber ist, daß obschon R. Ismael und R. Akiba an andern Orten Erklärungen zu Paraschat Hamann geben (vergl. Joma 76. Tosifta Sota c. 4), sie dennoch in der Parascha Wajassa nicht erwähnt werden. Auch hieraus (wie auch aus dem Umstande daß diese beiden Autoren überhaupt in diesen drei Paraschot selten erwähnt werden), dürfte auf die Verschiedenheit der Redaction dieser Paraschot von der der andern Mechilta zu schließen sein.

Aber wenn auch diese Paraschot an sich alt, so enthalten sie doch mehrere Bestandtheile, die auf eine spätere Redaction als die der halachischen Mechilta weisen. Außer den oben angegebenen Kriterien sind noch besondere Stellen hierfür anzuführen. So Wajassa c. 1: וישם נסהו שם נשא לו גדולה[5]) דברי ר׳ יהושע וכו׳ אמר לו ר״א המודעי

*) Im vor. Hefte ist „Halacha" verdruckt, und muß sein Hagada.

5) Soll wahrscheinlich sein ל׳ גדולה. — Solche Auffassungsweise findet sich auch bei Symmachus Genes. 22, 1 והאלהים נסה καὶ ὁ θεὸς ἐδόξασε. Vgl. Vorstudien zu der Septuag. S. 182.

והלוא גדולה אינה תלויה אלא בשי״ן וכאן לא כתוב אלא בסמ״ך. In früheren Schriften werden nie Buchstaben benannt. Vgl. Berachot 15 אל תקרי בפרש אלא בפרש und sonst an vielen Orten. — Das. c. 2 מכאן שמערב אדם מעי״וט (ע״פ ג״י איפת צדק) לשבת vgl. Beza 15 b, woselbst es heißt: מכאן סמכו חכמים וכו׳, hier wird es schon ein fester Satz: das Zeichen späterer Zeit[6]). — Aramäische Sprüchwörter. c. 6 מכאן היה ר׳ הושעיא אומר נפל ביתא וי (ג״י איפת צדק) לכוותא. — Das. ורגיישא ליה ימלל. — Doch scheinen einige obschon ohne den Namen eines Autors (vgl. oben) angeführte Stellen alt zu sein, und beziehet sich der Talmud auf sie. So c. 5 ז׳ דברים מכוסין מבני אדם וכו׳ vgl. Pesachim 54 b. Etwas variirend Midrasch Kohelet v. כאשר אינך יודע. — Das. ואלו מי׳ דברים שנבראו בע״ש בין השמשות וכו׳ vgl. Pesachim das. — Bemerkenswerth ist c. 11 קה צנצנת איני יודע של מה וכו׳ א״א מוצא אלא כלי חרס. Die Septuaginta Exod. 16, 33 hat χρυσοῦν, welches aber ein späteres Einschiebsel.

Die Parascha Wajabo hat ebenfalls spätere Zusätze. So sieht man der Stelle c. 1: וכי ידיו של משה מגברות וכו׳ אלא כל זמן שמגביה וכו׳ היו ישראל מסתכלין בו מאמינין במי שפקד את משה לעשות והקב״ה עשה להם נסים וגבורות, die Ueberarbeitung der Mischna Rosch Haschana 3, 8 an. So auch das darauffolgende וכי נחש ממית וכו׳. Hervorzuheben ist ferner eine dritte Stelle, die sich in der gedachten Mischna nicht findet. כיוצא בו והיה הדם לכם לאות וכי מה הדם מהנה למלאך או מה לישראל אלא כל זמן שהיו ישראל עושין כן וכו׳. — Ein beträchtlich späterer Zusatz findet sich c. 2: ובסוף משה עומר ומתחנן וכו׳ אמר משה לפני הקב״ה רבש״ע שמא דרכיך כדרכי ב״ו אפטרופוס גוזר גזירה קלידיקום מבטל על ידו קלידיקום גוזר גזירה דיקוריון מבטל על ידו דיקוריון גוזר וכו׳ הגמון מבטל ע״י, הגמון גוזר וכו׳, איפיטיקום מבטל ע״י איפיטקום וכו׳ בא המושל הגדול ומבטל ע״י כולם. Diese Nomenclatur wie die Aufeinanderfolge erinnert an die spätere byzantinische Zeit[7]). Ueberhaupt

---

6) Doch ist Aehnliches auch in der halachischen Machilta wahrzunehmen. Vgl. v. J. S. 394.

7) Diese Namen finden sich auch nach der spätern byzant. Rangordnung in richtigem Zusammenhang. קלידיקום welches in den Buchstaben versetzt דיקליקום zu lesen ist, ist δικόλογος. Causidicus. Advocatus (Ducange Glossar. med. et infim. Graecitat. h. v.). Hierauf folgt der דיקורין, d. i. der Decurialis. Ducange Append. ad Glossar. med. et inf. Latinit: Decretales, qui erant ex Decuriis urbis Romae et acta omnia et monumenta servabant, praecipue sententias judiciorum. — Hierauf der הגמון. In späterer Zeit ist die Bedeutung des ἡγεμών: ὅταν εἶτα ὅταν γένηται σχολαστικὸς

scheint die ganze Stelle von אמר משה bis יעקב נתן לו רמז das. ein späterer und den Zusammenhang störender Zusatz zu sein.

Die Parascha Wajischma hat ebenfalls manches spätere Element. So c. 1 ואמר (ג׳׳ א״צ) אמרו הדבר זה דרש ר׳ צדוק also als etwas sehr Altes, Fernliegendes. Vgl. aber hiermit Kidduschin 32 b[8]). — Als bemerkenswerth ist hervorzuheben: c. 1 אמרו רהב וכו׳ vgl. Sebachim 116 b, wo ebenfalls dieses אמרו: also eine alte Beraita[9]). — c. 2 וכי מן הבוקר עד הערב וכו׳ vgl. Schabbat 10 a, wo es heißt דתני להו חייא בר רב (mit einigen kleinen Veränderungen). — Das. והודעת להם הודע להם בית חייהם vgl. Baba Kama 99, wo דתני ר׳ יוסף (etwas verändert). — Besonders beachtenswerth scheint eine daselbst zu den בני רכב Jerem. 39 in Beziehung stehende Erzählung: מעשה בא׳ שהקריב קרבן מבני שותי מים ויצתה בת קול מבית קה״ק ואמרה מי שקבל קרבנותיהם במדבר הוא יקבל קרבנותיהם בשעה זו Sollte vielleicht dieses שותי מים zu den Essäern in Bezug sein? Diese opferten in der Regel selten (vgl. unsern Aufsatz „die Essäer" Zeitschrift für die relig. Interessen des Judenth. Jahrg. 1846. S. 459), und es würde sich dann einigermaßen die Vermuthung Rapoport's (Bikkure Haïttim J. 5584) bestätigen, der Ursprung der Essäer sei auf die Familie des Jonadab ben Rakab (Jerem. a. a. O.) zurückzuführen (?).

Später als die vorgedachten drei Paraschot der hagad. Mechilta sind die zwei Paraschot Beschalach und Schira. Sie erstrecken sich über Exod. 13, 17 — 15, 22 und haben, wenn zwar auch die meisten Sprüche alt, das unverkennbare Zeichen einer jüngeren Redaction. Sie treten häufig aus den Grenzen der Exegese heraus und werden Homilien. Auch sind in der Parascha Beschalach verhältnißmäßig geringe Autoren

---

ὅλων τῶν δικόλογων ἀρχάριος καὶ ἔσχατός ἐστιν· πάλιν ὅταν ἐκεῖ γένηται πρῶτος τότε γίγνεται ἡγεμών Ducange Gloss. Graecit. h. v. — איפטיקוס ist ὑπάτικος consularis. Ducange ibid h. v. — Jalkut Anfangs ואהגמנ׳ hat איפרכום welches ἔπαρχος oder ὕπαρχος Praefectus Praetorio et Urbis. Ducange h. v. Endlich המושל הגדול ist der Augustus, der Imperator, Kaiser. Diese prätorianischen Präfecten waren die höchsten Gerichtspersonen, gegen deren Spruch eigentlich selbst an den Kaiser nicht appellirt werden konnte. Vgl. Gibbon History of the Roman empire Vol. 3. p. 38 (Leipzig 1829). Jalkut a. a. O. hat für קלירקים der Mechilta פלירכום, welches aber ein Druckfehler scheint, da weder πολύαρχος noch φυλάρχος hierher paßt.

8) In der hagad. Mechilta kommt אמרו und מכאן אמרו vor. Wir haben Letzteres bei der ohnedies späteren hagad. Mechilta nicht besonders hervorgehoben.

9) Raschi das. Anf. ד״ה ויאמר מר scheint auch das dortige אין לך שר וכו׳ in der Mechilta gehabt zu haben.

benannt, in Paraschot Schira wird in den meisten c. (Versen) nicht ein Autor namhaft gemacht. — Gehen wir auf manches Einzelne ein. Beschalach bringt in der Einleitung eine Erzählung von dem Sarge Josephs, die auch Sota 13 und Tosifta das. c. 4 vorkommt. Die vorliegende Stelle der Mechilta ist offenbar später als die der Tosifta. Hier findet sich ואל תעכב את גאולתנו (ג״י א״צ) כי בגללך אנו מעוכבים eine späte Redeweise, die in der Tosifta fehlt. — In der Tosifta heißt es: המונח בארון זה קיים מה שכתוב בזה, ohne weitere Ausführung: in der Mechilta wird weitläufig angegeben wie sich dieses bestätige[1]). — Das. וה׳ הולך וכו׳ אברהם לווה מלאכי השרת וכו׳ bis והקב״ה פירש לבניו וכו׳. Diese Stelle findet sich amplificirt Bereschit rab. c. 48 und ist dort ר׳ אלעזר בשם ר׳ סימאי. vgl. auch Tosifta Sota c. 4. Hingegen ist Baba Mezia 86 b וכן תנא דבי ישמעאל בשכר ג׳ וכו׳, woraus zu ersehen wie die Stelle ursprünglich in der Mechilta gelautet und daß sie überarbeitet wurde. — Daselbst zu Ende: לא ימיש מגיד הכתוב שעדיין עמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח vgl. Schabbat 23 b אמר לה רב יוסף תניא לא ימיש וכו׳ scheint von hier abgeholt; hingegen der fernere Satz in der Mechilta hier ר״א מן התורה על ערבי שבתות וכו׳ scheint später und Schabbat das. nachgebildet.

c. 1 רשב״ג אמר בא וראה עושרה וגודלה של מלכות חייבת זו נומירין ואין נומירין אחת בטלה. Das den Commentatoren unerklärliche נומירן ist das spätere byzantinische νούμερα (Cohorte[2]). Hierdurch wird auch das רשב״ג verdächtig. — Einen noch späteren Charakter hat die Stelle c. 2 וכן הוא אומר מנגה נגדו וכו׳ אש כנגד הנפט שלהם. Dieses נפט als Kriegsmaterial ist das griechische Feuer, dessen vorzüglichster Bestandtheil Naphta war und das daher auch bei den byzantinischen Schriftstellern πῦρ Μηδικόν genannt wird[3]). Die Erfindung des griechischen Feuers schreibt sich aber nicht höher als bis in das 8. Jahrh. hinauf[4]). — Der Schluß dieses c. אמר להם אתם תהיו מפארים ומרוממים ונותנים שיר שבח וגדולה ותפארת וכו׳ ist ein später Zusatz.

---

1) Raschi Sota a. a. O. beziehet sich auf diese Mechiltastelle. — Für das בקברנט Sota das. hat die Mechilta בקיפסולין κυψέλη, wodurch jenes בקברנט sich als Fehler erweist, wodurch die Conjectur daß לברנט zu lesen, und der Talmud das „Labyrint" gekannt habe (Sachs Beitr. S. 54) überflüssig wird.

2) Ducange Gloss. med. et infim. Graecit: Νούμερα, numeri militares. cohortes.

3) Gibbon l. l. vol. 10. p. 14 chez.

4) Vgl. Ducange Gloss. med. et inf. Latinit v. Ignis Graecus. —

Einen ähnlichen Schluß hat auch c. 3 zu Ende; doch scheint dieses c. in seiner Gesammtheit alt, da es viele frühere Autoren (obschon mit verstümmelten Namen) bringt.

Der Beginn von c. 4 dürfte in frühere Zeit hinauf zu setzen sein: Abot R. Nathan c. 33 scheint von hier abgeholt zu haben.

c. 5 zu Anfang wird im b. T. Sota 36. 37 angeführt, also ursprünglich mechiltisch; doch sind hier Zusätze, an denen man die Ueberarbeitung wahrnimmt. Dieses c. bringt auch eine über hagadische und halachische Punkte gehaltene Besprechung des R. Tarphon mit den Gelehrten (זקנים): wie es scheint aus alter Quelle.

c. 6 דרש פפוס לססתי וכו׳ wird Midrasch Hohel. v. לססתי mit einer bedeutenden Variante angeführt. Die Leseart der Mechilta ist die alte und richtige: R. Akiba will, wie aus den anderen hier mitgetheilten Sprüchen zu ersehen ist, die grobe Personificirung nicht dulden und darum verwirft er das לססתי רכב פרעה על סוס זכר וכו׳. (Auch Jalkut Hohel. z. St. liest wie Mechilta.)

Es ist hier noch auf ein wichtiges geschichtliches Moment aufmerksam zu machen. Zu ושלישים heißt es c. 1: רשב״ג אמר זה השלישי שעל המרכבה לשעבר לא היו אלא ב׳ שהיו מריצים את המרכבה ופרעה הוסיף עליהם עוד א׳ רבי אומר אנטונינס הוסיף עליהם עוד א׳ והיו ד׳. Der Eingang des Spruches des R. Simon ist ganz gerechtfertigt: es ist aus den Homerischen Helden bekannt daß auf den Kriegswagen sich Zwei befanden, der Rosselenker und der Kämpfende. Die Auffassung, unter שלישים sei der Dritte auf dem Kriegswagen verstanden, wird auch von der Septuaginta getheilt, die Exod. 14, 7 τριστάτας hat, welches Origenes mühsam zu rechtfertigen versucht (vgl. Ueber den Einfluß der paläſtin. Exegese S. 102), R. Simon aber besser erklärt, Pharao habe erst einen Dritten hinzugefügt. Rabbi — R. Jehuda Hannasi — sagt hierauf, Antoninus fügte noch Einen hinzu u. s. w. Dieses kann nicht von eigentlichen Kriegswagen verstanden werden; die römische Kriegskunst hatte diese nicht. Es kann hier nur eine Art Kampfspiel, die ein Antoninus liebte, gemeint sein. Welcher Antoninus aber? Weder Pius noch Marc Aurel sondern der Mitkaiser des Letztern, Lucius Varus, dem derartige Liebhaberei nacherzählt wird (vgl. Capitolinus Lucius Verus). Es ergibt sich hieraus, daß Lucius

---

Midr. Tehillim 18 hat nicht dieses [illegible], hingegen findet es sich Midrasch Hohel. v. לססתי.

Verus in den talm. Schriften Antonin genannt wird, und es nicht fern liegt daß Rabbi mit ihm Umgang gehabt[6]).

Daß die Paraſcha Schira an mehreren Stellen das Zeichen einer spätern Redaction trage, ergibt sich nach Vorhergehendem bei einigem aufmerksamen Durchlesen. Ein Punkt mag hier noch hervorgehoben werden. Die spätere Hagada liebt eine Art Mosaik aus verschiedenen gleichlautenden Benennungen zu bilden, aus diesen Benennungen gleichsam eine Guirlande zu winden, in der die hagadische Deutung jeder einzelnen Benennung der innere Faden ist, an dem das Gewinde sich zu einem Ganzen vereinigt. Als Bildner solcher Mosaik wird R. Pereda (Menachot 53 a) genannt: er bringt in Verbindung יבוא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים וכו' (das., wo noch Mehreres, als יבוא ידיד בן ידיד ויבנה ידיד לידיד u. a. m.) und lebte im zehnten Geschlechte nach R. Eliezer ben Asarja; also ein sehr später Amoraï. Diese späte Art der Hagada findet sich aber auch in der Paraſcha Schira. So c. 10 zu Ende: ד' נקראין קנין וכו' יבואו ישראל שנקראו קנין לארץ שנקראת קנין ויבנו בהמ"ק שנקרא קנין בזכותה של תורה שנקראת קנין vgl. auch v. תביאמו zu Anfang ד' נקראין נחלה וכו' ישראל שנקראין נחלה אמר הקב"ה יבאו[7]). — Als spät erkennt man auch das in diesem c. vorkommende אבל אנחנו עמך עדרך צאן מרעיתך זרע אברהם אוהבך בני יצחק יחידך עדת יעקב בנך בכורך. Dieses erscheint als Gebetformel in Tana debe Eliahu 1, 21 (vielleicht von hier abgeholt; die ganze Form zeigt jedoch auf späte Zeit). —

Etwas verschrieben scheinen die Meinungen vers. אז ישיר über die Weise des Wechselgesanges. — v. כי גאה dürfte der dortige Spruch des ר' יוסי בן דורמסקית nach Tosifta Sota c. 3 zu berichtigen sein. — Bemerkenswerth ist c. 3 ומנין שאין אלי אלא מדת רחמים (angeführt von Raschi Exod. 34, 6. — Die Erzählung c. 6 שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש אני מבקש ללך לאלכסנדריא וכו' u. a. m.

Doch wenn auch die hagadische Mechilta später redigirt wurde und manche Ueberarbeitung erfuhr, so ist sie doch ihren meisten Bestandtheilen nach alt; sie trägt in sich das innere Zeichen des Alterthums: Einfachheit und Erhabenheit. Einige Beispiele mögen die Vortrefflichkeit dieser dem Judenthum zum Stolz und Zierde gereichenden Hagada darthun. (Fortsetzung folgt.)

---

6) Vgl. 1. Jahrg. S. 469.

7) Vgl. auch c. 7 zu Ende ר' דברים נקראו אדירים וכו'. Das. aber ist nicht das יבוא אדיר וכו'. Diese Mechiltastelle scheint also älter als die folgenden c. 10.

Recensionen und Anzeigen.

ספר עולם הקטן לר׳ יוסף בן צדיק ז״ל וכו׳. Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Joseph Ibn Zadik, einem Zeitgenossen des R. Jehuda ha-Levi. — Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von R. Mose Ibn Tabbon und zum ersten Male herausgegeben von Adolph Jellinek. — Leipzig 1854. Eigenthum von J. Fischl. XXIV u. 76 S. in 8°. (Leipzig, bei Heinrich Hunger.)

(Schluß.)

Das Buch zerfällt in vier Abschnitte; vorher geht eine kurze Einleitung über Inhalt und Zweck des Werkes. Die wahrhafte Erkenntniß erheische eigentlich ein tiefes Eingehen in die Werke der Philosophen, ferner Studium der Mathematik, Musik, Astronomie und Logik; hierzu gehöre aber viel Zeit, an der es namentlich dem Anfänger gebräche, daher habe der Verf. in diesem Werkchen einen Abriß davon zu geben unternommen. — Abschnitt 1 gibt die Prolegomina zur Erkenntniß. Der Vorzug des Menschen besteht in der Intelligenz. (Pforte 1.) Wie gelangt die menschliche Seele zur Erfassung des Wesens der Dinge? „Indem sie einen Gegenstand umfaßt hat, hat sie ihn erkannt und dadurch sein Wesen erfaßt; die Seele ist nun gleichsam der Raum des erkannten Dinges, hierunter wird aber weder ein körperlicher Raum oder eine räumliche Umfassung verstanden, sondern eine reingeistige Durchdringung." — (Pforte 2.) Von Materie und Form, Substanz und Accidenz, in der Weise der arabischen Aristoteliker. — (Pforte 3.) Von der Körperwelt und der Zusammensetzung ihrer Theile, mit Bezugnahme auf Aristoteles' Abhandl. de coelo et mundo. Neh. 9, 6. („und die Himmelsheere beugen sich vor dir") wird auch hier wie in Maimonides' Moreh auf die seelische Natur der Himmelskörper bezogen. — Von den 4 Elementen; es gibt keinen leeren Raum. — (Pforte 4.) Diese Welt ist vergänglich; sie hat keinen Bestand weder in ihrer Allgemeinheit noch in ihren Theilen, „daher möge der Mensch, wenn er dies erkannt hat, diese vergängliche Welt verachten und vielmehr an der bestehenden (jenseitigen) Welt festhalten, wo den Gerechten und Frommen unendliche Seligkeit beschieden ist." Dem Menschen ziemt die göttliche Kraft nur (die Zuversicht auf das Jenseits), um sich in seiner Seele auf den Standpunkt der Wahrheit zu erheben, zu thun was die Vernunft ihm befiehlt, denn die Vernunft ist der wahrhafte Zeuge im Menschen von seinem Schöpfer." Verf.

Verus in den talm. Schriften Antonin genannt wird, und es nicht fern liegt daß Rabbi mit ihm Umgang gehabt[6]).

Daß die Parascha Schira an mehreren Stellen das Zeichen einer spätern Redaction trage, ergibt sich nach Vorhergehendem bei einigem aufmerksamen Durchlesen. Ein Punkt mag hier noch hervorgehoben werden. Die spätere Hagada liebt eine Art Mosaik aus verschiedenen gleichlautenden Benennungen zu bilden, aus diesen Benennungen gleichsam eine Guirlande zu winden, in der die hagadische Deutung jeder einzelnen Benennung der innere Faden ist, an dem das Gewinde sich zu einem Ganzen vereinigt. Als Bildner solcher Mosaik wird R. Pereda (Menachot 53 a) genannt: er bringt in Verbindung יבוא אריר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים וכו׳ (das., wo noch Mehreres, als יבוא ידיד בן ידיד ויבנה ידיד לידיד u. a. m.) und lebte im zehnten Geschlechte nach R. Elieser ben Asarja; also ein sehr später Amoraï. Diese späte Art der Hagada findet sich aber auch in der Parascha Schira. So c. 10 zu Ende: ד׳ נקראין קנין וכו׳ יבואו ישראל שנקראו קנין לא״ץ שנקראת קנין ויבנו בהמ״ק שנקרא קנין בזכותה של תורה שנקראת קנין vgl. auch v. תביאמו zu Anfang ד׳ נקראין נחלה וכו׳ שנקראין ישראל יבאו הקב״ה אמר נחלה[7]). — Als spät erkennt man auch das in diesem c. vorkommende אבל אנחנו עמך עדרך צאן מרעיתך זרע אברהם אוהבך בני יצחק יחידך עדת יעקב בנך בכורך. Dieses erscheint als Gebetformel in Tana debe Eliahu 1, 21 (vielleicht von hier abgeholt; die ganze Form zeigt jedoch auf späte Zeit). —

Etwas verschrieben scheinen die Meinungen vers. אז ישיר über die Weise des Wechselgesanges. — v. כי גאה dürfte der dortige Spruch des ר׳ יוסי בן דורמסקית nach Tosifta Sota c. 3 zu berichtigen sein. — Bemerkenswerth ist c. 3 ומנין שאין אלי אלא מדת רחמים (angeführt von Raschi Exod. 34, 6. — Die Erzählung c. 6 שאל אנטונינום את רבינו הקדוש אני מבקש ללך לאלכסנדריא וכו׳ u. a. m.

Doch wenn auch die hagadische Mechilta später redigirt wurde und manche Ueberarbeitung erfuhr, so ist sie doch ihren meisten Bestandtheilen nach alt; sie trägt in sich das innere Zeichen des Alterthums: Einfachheit und Erhabenheit. Einige Beispiele mögen die Vortrefflichkeit dieser dem Judenthum zum Stolz und Zierde gereichenden Hagada darthun. (Fortsetzung folgt.)

---

6) Vgl. 1. Jahrg. S. 469.

7) Vgl. auch c. 7 zu Ende ד׳ רברים נקראו אדירים וכו׳. Das. aber ist nicht das יבוא אדיר וכו׳. Diese Mechiltastelle scheint also älter als die folgenden c. 10.

Recensionen und Anzeigen.

ספר עולם הקטן לר׳ יוסף בן צדיק ז״ל וכו׳. **Der Mikrokosmos.** Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. **Joseph Ibn Zadik**, einem Zeitgenossen des R. Jehuda ha-Levi. — Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von R. Mose Ibn Tabbon und zum ersten Male herausgegeben von Adolph Jellinek. — Leipzig 1854. Eigenthum von J. Fischl. XXIV u. 76 S. in 8°. (Leipzig, bei Heinrich Hunger.)

(Schluß.)

Das Buch zerfällt in vier Abschnitte; vorher geht eine kurze Einleitung über Inhalt und Zweck des Werkes. Die wahrhafte Erkenntniß erheische eigentlich ein tiefes Eingehen in die Werke der Philosophen, ferner Studium der Mathematik, Musik, Astronomie und Logik; hierzu gehöre aber viel Zeit, an der es namentlich dem Anfänger gebräche, daher habe der Verf. in diesem Werkchen einen Abriß davon zu geben unternommen. — Abschnitt 1 gibt die Prolegomina zur Erkenntniß. Der Vorzug des Menschen besteht in der Intelligenz. (Pforte 1.) Wie gelangt die menschliche Seele zur Erfassung des Wesens der Dinge? „Indem sie einen Gegenstand umfaßt hat, hat sie ihn erkannt und dadurch sein Wesen erfaßt; die Seele ist nun gleichsam der Raum des erkannten Dinges, hierunter wird aber weder ein körperlicher Raum oder eine räumliche Umfassung verstanden, sondern eine reingeistige Durchdringung." — (Pforte 2.) Von Materie und Form, Substanz und Accidenz, in der Weise der arabischen Aristoteliker. — (Pforte 3.) Von der Körperwelt und der Zusammensetzung ihrer Theile, mit Bezugnahme auf Aristoteles' Abhandl. de coelo et mundo. Neh. 9, 6. („und die Himmelsheere beugen sich vor dir") wird auch hier wie in Maimonides' Moreh auf die seelische Natur der Himmelskörper bezogen. — Von den 4 Elementen; es gibt keinen leeren Raum. — (Pforte 4.) Diese Welt ist vergänglich; sie hat keinen Bestand weder in ihrer Allgemeinheit noch in ihren Theilen, „daher möge der Mensch, wenn er dies erkannt hat, diese vergängliche Welt verachten und vielmehr an der bestehenden (jenseitigen) Welt festhalten, wo den Gerechten und Frommen unendliche Seligkeit beschieden ist." Dem Menschen ziemt die göttliche Kraft nur (die Zuversicht auf das Jenseits), um sich in seiner Seele auf den Standpunkt der Wahrheit zu erheben, **zu thun was die Vernunft ihm befiehlt, denn die Vernunft ist der wahrhafte Zeuge im Menschen von seinem Schöpfer."** Verf.

beschränkt jedoch hierauf (ganz wie Maimonides) seine Annahme von der Vergänglichkeit dieser Welt blos auf die irdischen Gegenstände; die Himmelskörper hingegen seien unvergänglich. — (Pforte 5.) Der menschliche Körper ist der ganzen Körperwelt analog und aus denselben physischen Bestandtheilen zusammengesetzt. —

Abschnitt 2 spricht erst von der Nothwendigkeit der Erkenntniß, um sich über Gott zu belehren, welcher nicht mit den Sinnen zu erfassen sei. Abraham habe erst nach vielen Forschungen Gott erkannt (also in Widerspruch mit der tradirten Erzählung, daß er schon im Alter von 3 Jahren zu dieser Erkenntniß gelangt sei). Gotterkenntniß wird von den Propheten als die höchste Wohlthat verkündet, der sich einst die israelitische Nation zu erfreuen haben werde. Zur besseren Erläuterung theilt er diesen Abschnitt in 2 Abtheilungen. Abth. 1 handelt speciell vom menschlichen Körper. Hier wird der Mikrokosmos dargestellt. (In manchen Einzelnheiten abweichend von den Ausführungen in Plato, dem Buche Jezira und der Beraitha Abot d. R. Nathan.) — Der Mensch hat eine Pflanzen- und thierische Seele (außer der vernünftigen Seele, von der später abgehandelt wird) (S. 26. Z. 6. v. u. für ובמוה lies ובמרה). — Von der Natur des Schlafes und seiner Analogie mit dem Tode. Da die Seele im Schlafe von allen körperlichen Functionen befreit ist, so ist sie dann eher im Stande einen Blick in die höhere Welt zu thun, sich zur Kenntniß der Zukunft zu erheben und Wunder zu schauen. — Die Seele verhält sich zum Körper wie ein Werkmeister zu seinem Handwerkszeuge. Ersterer empfindet keinen Mangel wenn er sein Handwerkszeug weggelegt hat u. s. w. — Abtheil. 2 verbreitet sich ausführlicher über die Natur der Seele. „Die vernünftige Seele ist ein vom Körper verschiedenes Wesen, sie hat keine körperliche Natur, hat ihren Sitz weder innerhalb noch außerhalb des Körpers, ist ihm aber inniger anhangend als seine Glieder mit einander verbunden sind.“ Es folgen drei Beweisgründe hierzu. — Die Seele ist ferner weder Accidenz noch Temperament (מזג). Beweise folgen. — Die vernünftige Seele ist eine geistige Substanz, ihre Accidenzien sind ebenfalls geistig: Erkenntniß, Gnade, Güte, Recht und ähnliche Eigenschaften. Wollte man einwenden, „Thorheit, Unrecht, Bosheit u. s. w. seien ja ebenfalls der Seele eigenthümlich“, so müsse erwiedert werden, daß dies nicht Gegensätze sondern blos Negationen der erstgedachten Accidenzien seien. (Eben so Spinoza: „Böses und dergleichen ist nur Privatives.“ Vgl. Hegel, Gesch. d. Philos. Th. 3. S. 406. Edit. v. 1836.) — Die Seele ist forschend und überlegend; sie besitzt die Fä-

higkeit geistige Begriffe zu erfassen, aus diesem Vorzuge erhellt unsere Selbstständigkeit. Es muß also Strafe und Belohnung existiren. — Vom Dasein einer geistigen Welt. Da dieses Thema weitgreifend sei, die Philosophen manche Irrthümer darüber haben, so könne er nicht ausführlich davon handeln, wolle aber doch einiges Wenige über diesen Gegenstand erwähnen. Hier ist jedoch der Verf. sehr fragmentarisch; er berührt dann die menschliche Willensfreiheit, durch deren üble Anwendung der Mensch zum Sünder werde. „Gott ist die Ursache (עילה) der geistigen Welt; er schuf sie mit seiner Kraft, nicht von etwas, nicht in etwas, nicht mit etwas, nicht durch etwas, nicht wegen etwas, nicht zu etwas, sondern blos um seine Gnade, Güte und Macht zu manifestiren, aber nicht daß er ein Bedürfniß dazu hätte. Wenn aber hier gesagt ist, daß Gott die Ursache der Welt sei, so gleicht sie ihm doch nicht etwa, wie sonst eine Wirkung der Ursache gleicht; blos weil Gott Urheber der Welt ist bezeichnet man ihn als deren Ursache; die Welt hat aber einen Anfang, ist also endlich, Gott aber ist unendlich." — Nachweisung der Pflicht des Menschen, nach höheren Wahrheiten zu forschen. Das Streben hierzu ist allen Völkern eigenthümlich, wie abweichend in Sprache und wie entfernt im Wohnsitze sie auch von einander sein mögen; die Bewohner der vierten Zone sind aber darin zur höchsten Vollkommenheit gelangt. — Anhaltende Uebung sowie Tödtung der körperlichen Begierden werden aber besonders erfordert, um eine hohe Stufe in der Intelligenz zu erklimmen. „Der Mensch ist vollkommen erschaffen, d. h. es ist in ihm etwas von Allem was Gott erschaffen hat, darum wird er eine kleine Welt genannt. Wie wenn Jemand für seinen Sohn ein Haus bauet, es mit allen ihm nöthigen Bedürfnissen versieht und dann zu ihm spricht, „Du brauchst dies Haus nie zu verlassen, um etwa ein Bedürfniß aufzusuchen, da Du Alles darin finden wirst", so kann der Mensch durch das Studium seines Selbst Alles erforschen. Er beginne mit den Sinnesorganen, die gleichsam die Schalen sind. Vier Sinne entsprechen den vier Elementen, der Gesichtsinn dem Feuer (vergleiche Plato Tim. 44 b), das Gehör der Luft, der Geschmack dem Wasser und der Tastsinn der Erde. Der Geruchssinn gleicht dem Rauche oder Nebel, da auch dieser (als Luftbewegung) dem Ein- und Ausathmen entspricht. Vom Studium des Körpers und der Körperwelt wird der Mensch zur Erkenntniß der geistigen Welt und des Schöpfers gelangen, wird dann das Wesen aller Dinge und den Grund aller Gegenstände erfassen und zu der Ueberzeugung dringen, daß Gott allein die Wahrheit sei, während alles Uebrige nur anlehnungsweise (מדרך הסמיכות) wahr

genannt werden könne. — Darum bezeichnen die Philosophen Gott als absolutes Wesen und es heißt von ihm „er ist der er ist" (הוא אשר הוא) wie geschrieben stehet (Deut. 32, 39.) „sehet jetzt, daß ich bin der ich (אני אני הוא), ich bin das beständige Sein, mein Reich ist unveränderlich und mein Gebot unzerstörbar." (Das אני והו der Mischna Sukka IV, 5. findet dadurch Erklärung, wie schon Dukes zur rabb. Spruchkunde S. 68. bemerkt, worauf auch Jellinek, Einl. S. XIV. verweist. Bei Dukes a. a. O. muß es jedoch anstatt „Hillel's" heißen „R. Jehuda's.") —

Abschnitt 3 handelt von der natürlichen Theologie. — Klagen über die Indifferentisten, die sich der Sinnenwelt und dem Materialismus hingeben. — Alle damals im Schwung gewesene Einwände gegen die Unkörperlichkeit, Einheit und andere höchste Vollkommenheiten Gottes werden durchgegangen und widerlegt. Polemik gegen die Annahme, als sei der Wille (חפץ) in Gott von dessen Wesen getrennt. (Wahrscheinlich gegen Sal. Gabirol gerichtet.) Beweise für die Einheit Gottes, zum Theil nach Art Bachje ben Joseph's im Schaar hajichud. Er citirt hier (S. 49) einen arabischen Schriftsteller בליט׳, der gegen den Dualismus geschrieben habe. Dies ist Balothi auch Akhbar al Mothana genannt, der ein Werk dieser Art verfaßt hat, vgl. Herbelot, Biblioth. orient. p. 167. — Zwischen dem hebr. Worte Jezira und dem arab. Ibdae' sei ein großer Unterschied; Ersteres setze eine Materie voraus, während Letzteres wirklich eine Schöpfung aus Nichts ausdrücke. — Er kommt zuletzt wieder auf die göttlichen Attribute und Eigenschaften, die man Gott gewöhnlich beilegt. Er erklärt sich hier ausdrücklich, ganz wie Maimonides, gegen die Trennung der göttlichen Eigenschaften von seinem Wesen (אין מדותיו חוץ מעצמו ולא עצמו זולת מדותיו). „Die verschiedenen Völker (Religionsparteien) legten Gott Eigenschaften bei, nach Maßgabe ihrer Fassungskraft. Bemerkte man irgend eine göttliche Handlung, die einer Action in der Körperwelt ähnlich schien, so bezeichnete man Gott mit demselben Prädikate, das Demjenigen zukommt, der eine ähnliche Wirkung unter uns hervorzubringen im Stande ist. Die Philosophen fanden aber in Wirklichkeit kein passenderes Prädikat für Gott als das הוא (s. oben)." (Maimonides ging also zu weit, wenn er unsern R. Joseph zu den בעלי התוארים zählte. Dahingegen ist die in diesem Buche vorwaltende Anschauung des Mikrokosmos der Ansicht Maimonides' ganz entgegen, der zwar den Kosmos mit der menschlichen Structur vergleicht, durchaus aber den einzelnen Menschen nicht als „Welt im Kleinen" betrachtet haben will. Moreh I, 72. Vgl. auch das. III, 13.)

Abschnitt 4 beleuchtet die menschlichen Pflichten (עבודה genannt) und die Sünden, sowie Lohn und Strafe. — Nachdem bisher über die Erkenntniß abgehandelt worden sei, will Verf. nun zum zweiten Hauptgrundsatz, der Pflicht den göttlichen Willen zu vollziehen, übergehen. Man müsse Gott stets mit reinem Herzen dienen, seiner Allgüte sich stets bewußt sein, weßhalb unsere Weisen die Benedictionen vor jedem Genusse angeordnet haben. Gott hat uns seine Gebote nicht um seinetwillen geoffenbart, sondern zur Förderung unseres Wohls, um dadurch zur höchsten Seligkeit zu gelangen. Vermögen wir auch den Grund mancher Gebote nicht einzusehen, so liegt dies an der Unzulänglichkeit unsrer Fassungskraft; die Gebote haben aber in sich eine höhere Tendenz. So ist die Heiligung des Sabbats nicht nur Symbol der Schöpfung aus Nichts sowie Erinnerung an den Auszug aus Egypten, sondern auch eine Hindeutung auf die Existenz einer zukünftigen Welt ewiger Ruhe, wozu wir uns hienieden vorzubereiten haben, wie an den Wochentagen zur sabbatlichen Mahlzeit. — Die Bevorzugung Palästina's und Erwählung des israelitischen Volkes erklärt er nach der Weise R. Jehuda ha-Levi's im Cusari; doch meint er, gehöre dieser Gegenstand nicht eigentlich zum Thema seines Werkes. — Die Hauptsache sei: „Gutes zu thun und Böses zu verachten; dies nennen wir Gott ähnlich werden". Eine Aeußerung Plato's wird angeführt, wornach das Volk drei Dinge zu wissen nöthig habe, als: 1) Es gibt einen Schöpfer, der einzig ist und der Alles beschützt und anordnet. 2) Vor Gott bleibt Nichts verborgen. 3) Nicht durch Opfer sondern durch gute Thaten kann der Mensch das göttliche Wohlgefallen erlangen (worauf, wie Verf. sagt, auch die heil. Schrift hinweist). — Alle Gebote sind von gleicher Wichtigkeit, obgleich Sabbatfeier und Beschneidung den übrigen vorgehen. — Von der Rückkehr (תשובה) und vom guten und bösen Triebe. —

Nun gelangt er zur Vergeltungslehre, welches eine der interessantesten Partieen des Buches ist. — Alle wahre Vergeltung findet im Jenseits statt. Beweise: 1) Ungleiche Vertheilung der irdischen Güter. 2) Bei der Vergänglichkeit dieser Welt wäre ja dann die Vergeltung nur vorübergehend. 3) In dieser Welt ist alles Gute nur relativ-gut. Glück und Ruhe sind nur leidensfreie Momente. Ohne Drangsale würde man den Genuß der Ruhe und des Wohlseins gar nicht empfinden. Darin kann also keine wahre Vergeltung der Tugend bestehen. 4) Lohn und Strafe kann doch erst dann ertheilt werden, wenn der Mensch das Gute oder Böse ganz vollbracht hat. Dies ist aber erst mit Beendigung des Lebenslaufes möglich. (So ist wohl

der Sinn der Stelle S. 69, welche der Herausgeber S. XX für unklar hält.) — Ob (wie die Muotazilen meinen, vgl. Moreh III, 17) auch Thiere und kleine Kinder Vergeltung zu erwarten haben, wird verneint. — — Die Vergeltung ist durchaus nicht körperlich. — Polemik gegen die Lehre von der leiblichen Auferstehung. Die betreffende Stelle im Daniel ist blos parabolisch zu nehmen, wie viele ähnliche Stellen in der heil. Schrift, die dem allerhöchsten Wesen menschliche Functionen u. dgl. beilegen. — Seine Ansicht motivirt er ausführlich und schließt mit den Worten: „Würde man sagen, daß ich sonach die Belebung der Todten gänzlich leugne, mithin einen Hauptgrundsatz der göttlichen Lehre verneine, so erwiedere ich hierauf, daß ich diesen Grundsatz vielmehr in höherem Maaße bestätige, mit größerer Wahrheit und auf einleuchtendere Weise als ihr es thut, wie ich zuletzt noch erklären werde." — Es folgt nun eine Digression über die geistige Vergeltung im Jenseits, wobei er jedoch nicht zu viel offenbaren will, da die Gewalt der Begierden, die Thorheit und Verblendung, die seinen Zeitgenossen inwohnen, solchen Mittheilungen nicht günstig sei. — Zuletzt gibt er seine Ansicht dahin zu erkennen, daß eigentlich drei Zeiträume existiren: diese Welt, die zukünftige Welt, wo alle Menschen nach ihren diesseitigen Thaten Lohn oder Strafe zu gewärtigen haben, und die Zeit des Messias, wo die Patriarchen, Propheten, Märtyrer und Frommen auferstehen und, wie einst Moses auf dem Berge Sinai ohne leibliche Nahrung, blos im Anschauen des höchsten Lichts erhalten bleiben. — Dies ist jedoch vielleicht nur ein Auskunftsmittel, um sich vor Verketzerung zu schützen, denn sodann kommt er doch wieder darauf zurück, daß das wahre Leben der Gerechten nur in der zukünftigen Welt sei, wo sie den Abglanz ihres Schöpfers und das ewige Gut erschauen werden. —

Dem in hebräischer Sprache edirten Werkchen geht eine deutsche Einleitung des Herausgebers voraus, worin in 8 §. §. über die Bedeutung der jüdischen Literatur in Spanien, über Leben und Schriften unsers Autors, von den Zeugnissen und Citationen desselben bei späteren Schriftstellern, vom Mikrokosmos, über die religiösen Zustände zur Zeit des R. Joseph, über die Charakteristik des vorliegenden Werkes, von der hebr. Uebersetzung, die der Herausgeber nach einer (jedoch noch anderweit zu begründenden) Vermuthung dem Moses Ibn Tibbon (vom Editor „Tabbon" genannt) zuschreibt, und von den Handschriften, die ihm zu Gebote standen, viel Interessantes und in beredtem Style mitgetheilt wird. Manches was daselbst blos aphoristisch angedeutet ist, haben wir in gegenwärtiger Anzeige weiter ausgeführt, Manches

berichtigt. Hinzuzufügen wäre noch zu S. VI der Name Abraham Bibago's, und zu den Schriften, die — nach des Herausgebers eigener Mittheilung — das ס' עולם הקטן anonym benutzen, müssen noch משרת משה und das Moralbuch ס' הישר gezählt werden. Daß S. Sachs' Conjectur über den Verfasser des Maamar haskel unrichtig sei, ist bereits im Märzhefte d. Monatsschr. S. 117 bemerkt worden. — Der Meinung des Herausgebers S. XII, daß die Partei in Montpellier, welche den Moreh verbrennen wollte, in ihrem Rechte gewesen sei, indem man in der Religion Exoterisches und Esoterisches von einander trennen müsse, vermögen wir nicht unbedingt beizustimmen. Man hätte allenfalls das Studium der transcendenten Philosophie der Jugend verbieten, man hätte für die Menge populairere Darstellungen abfassen können, um sie von Abstractionen, die sie nicht zu durchdringen vermochte, fernzuhalten, aber das Werk Maimuni's selbst ganz vernichten wollen, galt ja nicht blos dem größeren Haufen, sondern wäre auch eine geistige Verkürzung für den Denker, den Esoteriker gewesen! —

So möge denn diese „kleine Welt" des alten ehrwürdigen R. Joseph Ibn Zadik, zu dessen Wiederbelebung auch wir durch gegenwärtige ausführlichere Anzeige ein Scherflein beigetragen zu haben glauben, in der „größeren Welt" denkender Freunde der Wissenschaft sowie gemüthvoller Anhänger altisraelitischer Weisen die geziemende Aufnahme finden, die sie verdient. — Dr. B. Beer.

Notizen.

Zu dem Aufsatze „Bilder aus dem Leben u. Wirken ꝛc."

Zu S. 131 v. Hft. Wir haben Grund zu vermuthen, daß der Ausspruch des R. Elieser aus Modin (Pirke Abot III, 15) theils auf die christliche Secte, theils auf die מושכי ערלה Bezug nimmt. Es heißt dort: wer die Opfer entweiht, die Festtage verachtet, wer der Lehre einen falschen Sinn unterschiebt מגלה פנים וכו', und wer den Bund Abrahams zerstört, keine Seligkeit zu erwarten habe. Unter den drei ersten mögen die Anhänger der Christen verstanden sein, welche gegen die Opfer eiferten, das Arbeitsverbot an den Festtagen nicht nach der recipirten traditionellen Strenge auslegten, wie im neuen Testament öfters erwähnt wird und bekanntlich viele Stellen der Schrift auf Christus deuteten. Auch scheint R. Akiba in seinen agadischen Aus-

legungen auf die Widerlegung ihrer Deutungen Bezug genommen zu haben. So heißt es Genes. Rabba 53: Wie erklärst Du (R. Ak.) das את in ויהי אל' את הנער? worauf R. Ak. erwiedert: אלו נאמר ויהי אלודים הנער הי' הדבר קשה. Das letzte: wer den Bund zerstört, scheint sich auf die Epispasten zu beziehen. Vergl. auch Rap. Erech Milin Artikel אדריינוס S. 19. —

Zu S 139. Daß Julianus und Pappus wirklich den Tod erlitten haben — nicht wie Grätz meint, daß sie durch Abberufung des Quietus gerettet worden seien — ist ausdrücklich zu lesen: Talmud Hierosol. Megilla f. 70 c. 3. Babli Taanit 19 b und Torat Kohanim zu (בחקותי פרק ה׳, ב׳).

Daselbst. Im Jahrgange 1852, S. 464, hat der Herr Herausgeber gegen einen Umstand in der Erzählung von Julianus und Pappus Zweifel erhoben, daß nämlich in Talmud Hierosol. Schebiit 4. 2. gesagt wird שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא קבלו, wofür im Heidenthume keine Beziehung zu finden sei, und ist geneigt ihr Märtyrerthum unter Kaiser Jovian zu setzen, wo sie durch Christen verfolgt worden wären, so daß das מים וכו' auf das Abendmahl Bezug hätte. Daß aber aus Jovian's Zeit keine Verfolgung durch Christen bekannt ist, spricht gegen diese Vermuthung. Was das „Wasser im gefärbten Glase" anlangt, so könnten sie genöthigt worden sein Wein von Heiden zu trinken, was ihnen verboten war, und sollte dafür Wasser in einem roth gefärbten Glase trinken, daß es dem Weine ähnlich sei.

Daselbst. Der Herr Herausgeber führt a. a. O. die Aufhebung des Druckes durch Vermittelung des R. Jehuda ben Schamua (Rosch Haschana 19) auf die Zeit des Kaisers Antonin zurück und bringt die lex de sicariis damit in Verbindung. Indeß dürfte der Vermittler zu jener nachhadrianischen Zeit R. Simon ben Jochai gewesen sein, wie Talmud Meïla 17 b berichtet, und die Vermittelung des R. Jehuda b. Schamua die Aufhebung der Trajanischen Edicte bewirkt haben. Jedenfalls spricht nichts gegen die Möglichkeit. Bemerkenswerth ist auch, daß in dem R. Simon b. Jochai betreffenden Referat nur von מילה נדה ושבת die Rede ist, während in der Erzählung von R. Jehuda ben Schamua besonders שלא יעסקו בתורה hervorgehoben ist. Das Verbot der Lehre scheint nämlich nach dem Ableben des Hadrian unbeachtet geblieben zu sein, und nur gegen Thatsächliches wurde an dem noch bestehenden Edict des Hadrian im Anfang der Regierung des Antonio fest gehalten.

Dr. W. Landau.

Die Israeliten von Laghouat.

(Fortsetzung vom Februarhefte S. 51 ff.)

Unsre Leser erinnern sich des von dem Dr. Widal der jungen Wittwe Noemia ertheilten Versprechens, ihre kranke Mutter nächstens zu besuchen. Dies geschah am folgenden Tage; er begab sich in die Judengasse, die zwar diesen Namen nicht trägt, worin aber alle Israeliten zu Laghouat ausschließlich wohnen. Das Haus des Rabbi Eliahu (Noemia's Vater) bestand aus einem ein regelmäßiges Viereck bildenden Hofe, umgeben von zwei Galerieen mit maurischen Bogengängen, jedem Windzuge offen und durch wurmstichige Thüren in niedrige und dunkle Gemächer oder vielmehr Löcher führend, die weder Fenster noch Luft hatten. Viel Bewegung herrschte im Hause. Eine große Anzahl Kinder spielte, weinte, schrie und lief im Hofe umher. Viele Frauenzimmer, meist sehr jung, saßen in den Galerieen, sich mit verschiedenen Arbeiten beschäftigend und dabei laut schwatzend. Noemia meldete den Ankommenden mit den Worten an, „mein Vater, hier ist der israelitische Bulib (Arzt), der meine Mutter besuchen will!" — Wir lassen nun Hrn. Widal wieder selbst sprechen. „In einem Winkel des Hofes bemerkte ich einen Greis auf der Erde sitzen, in einen weiten weißen Burnus gehüllt, und ohne das Geräusch um ihn her zu beachten in einem großen Buche lesend. Es war Rabbi Eliahu! Nichts Eigenthümlicheres als die Figur dieses Mannes; der jüdische Typus in seiner ersten Reinheit, ich möchte sagen in seiner ganzen Idealität. Eine Persönlichkeit, dem „Abendmahl Leonardo da Vinci's" entlehnt! Eliahu's hohe Gestalt, sein weißer Bart, sein edles und sanftes Aussehen flößten Ehrfurcht und Sympathie ein. Mit einer Verbeugung

trat er mir näher und sagte das übliche „Schalom Alechem", küßte mir dann die Hände und bezeugte seine Freude einen französischen Israeliten zu sehen, sowie seine Anerkennung der Absicht, die mich zu ihm führte. Obgleich ich meinen gewöhnlichen Dolmetscher nicht mitgenommen hatte, verstand ich doch den Sinn seiner Reden, hauptsächlich mit Hülfe der vielfachen Geberden, womit er seine Worte begleitete. Zu größerer Bequemlichkeit schlug ich ihm jedoch vor, uns hebräisch zu unterhalten; ich war entschlossen, mich so gut es gehen würde in dieser Sprache auszudrücken, die ehemals mein Lieblingsstudium war. Der Greis lächelte über diesen Vorschlag. Wahrlich er handhabte die heilige Sprache mit einer Leichtigkeit, Richtigkeit und einem Ueberfließen biblischer Bilder, die mich in Erstaunen setzten und meinen geringen Vorrath an hebräischer Sprachkenntniß in Schatten stellten. Nach mehreren an mich gerichteten Fragen über die Israeliten in Frankreich, ihre Sitten und Gewerbe, und nachdem er alle Einzelnheiten meines bescheidenen europäischen Anzugs mit der naiven Neugierde eines Kindes untersucht hatte, führte er mich zu seiner Gattin Rebekka". —

Herr W. schildert nun den erbärmlichen äußern Zustand, worin er die Kranke fand, da man sie ganz sich selbst überlassen hatte. „Diese Vernachlässigung der Kranken, besonders wenn sie schon ein gewisses Alter erreicht haben, ist bei den Israeliten in jenem Lande sehr häufig. Es ist dies unglücklicherweise ein Reflex der arabischen Sitten, des muselmännischen Fatalismus, der auf die Reinheit des jüdischen Glaubens seinen Einfluß übte. Wenn der ganze Vorrath abergläubischer Gebräuche bei einem Kranken erschöpft ist, wenn man zu wiederholten Malen und zuletzt beim Sabbat-Gottesdienste vergeblich für ihn gebetet hat, so spricht der Israelit wie der Araber, „es ist geschrieben, daß dieser Kranke sterben müsse" und er überläßt ihn der Gnade Gottes. Sehr häufig habe ich seitdem diesen barbarischen Brauch sowohl in jüdischen als arabischen Häusern wahrgenommen"[1]). — — Eliahu und Noemia theilten

---

1) Um jenem im Morgenlande schon in alten Zeiten spukenden Fatalismus entgegenzuwirken, damit man nicht wähne „die ärztliche Behandlung eines Kranken widerstreite den Anordnungen des Allerhöchsten", haben die Talmudisten weislich die Verpflichtung und Berechtigung zur Anwendung von Heilmitteln als in dem Bibelworte Exod. 21, 19. ורפא ירפא begründet dargestellt

indessen nicht die Gleichgültigkeit der übrigen Familienglieder gegen die Kranke; besonders ging Noemia häufig zur Mutter und überhäufte sie mit allen von der kindlichen Liebe ihr eingegebenen Tröstungen, während die Uebrigen blos am Sabbat hintraten, um ihren Segen zu empfangen. Rebekka selbst, in den Sitten ihres Landes erzogen, duldete mit Ergebung, ohne über die Gleichgültigkeit der Ihrigen eine Klage auszustoßen. Nach genauer Untersuchung der Kranken erkannte Hr. W. das Uebel für heilbar, ließ sie aus ihrem schrecklichen Aufenthaltsorte in die frische Luft unter die Galerie bringen, ihr daselbst ein angemessenes Lager bereiten und verordnete ihr einen Trank als Arznei. Am folgenden Tage fand er jedoch den Trank unberührt, dahingegen waren mehrere Frauen um die Kranke beschäftigt, ihr theils ein Halsband von Amuletten (קמיעות) aller Farben und Größen umbindend, theils ihr das Gesicht mit dem Ueberreste des Habdala-Weins vom jüngsten Sabbat einreibend. W. gab zwar in kluger Weise die Wirkung jener Amulette und Einreibungen zu, bestand aber darauf, daß die Patientin das von ihm verordnete Mittel einnehmen müsse. Die Bitten des Gatten und die Thränen der Tochter veranlaßten endlich die Kranke zur Nachgiebigkeit; die Arznei ward genommen, es trat bald eine wohlthätige Krisis ein und nach kurzer Zeit war Rebekka völlig genesen. Die Freude hierüber gab sich in der Familie auf mannigfache Weise kund; Eliahu lud den Arzt zum Gottesdienste und zum Frühstück in seiner Behausung für den nächsten Sabbat ein.

Der Sieg, den die rationelle Medicin über die Heilung durch Amulette errungen hatte, verschaffte Hrn. W. bald das Vertrauen fast aller israelitischen Familien in Laghouat, die ihn von nun an besonders bei einem dort häufig vorkommenden „eitrigen Augenübel" (Ophthalmie purulente) zu Rathe zogen. W. geht nun in detaillirtere medicinische Mittheilungen über, wobei er unter Andern erzählt, in welcher großen Achtung die Zwiebeln, als Schutzmittel gegen die bösen Geister, bei den dortigen Israeliten stehen; sodann spricht er von den Beschäftigungen der Israeliten in Laghouat, woraus wir Folgendes

---

(vgl. Baba Kamma 85 a u. Tosafot das.) und wir wundern uns, wie gläubige Israeliten diese Vorschrift vernachlässigen konnten!

Anm. d. Bearb.

entnehmen. „Während die J. im übrigen Theile Algeriens, besonders in den Küstenstädten, sich fast ausschließlich dem Handel widmen, sind die von Laghouat sämmtlich Handwerker und Industrielle und zählen nur einen Kaufmann in ihrer Mitte. Ihre Industrie ist allerdings wenig abwechselnd und noch minder einträglich; sie genügt kaum zu einem bescheidnen Lebensunterhalte. — — Die Frauen sind nicht weniger fleißig als die Männer; ihre Thätigkeit besteht besonders in Zubereitung wollener Stoffe, woraus die arabischen Kleidungsstücke gefertigt werden. In jedem jüdischen Hause zu Laghouat findet man, nach Verhältniß der weiblichen Familienglieder, einen oder mehrere Rahmen unter den Galerieen aufgestellt, die alle eine und dieselbe einfache ursprüngliche Bauart haben". W. beschreibt nun diese Rahmen und die Arbeiten der Frauen speciell und fährt dann fort: „Die ganze Arbeit wird mit der Hand gemacht; es ist gewissermaßen die Fertigung der Gobelins, ohne deren Vollkommenheit und Einträglichkeit. Diese Stoffe sind zwar bemerkenswerth wegen der Feinheit und Dauerhaftigkeit des Gewebes, aber die Bereitung ist so langsam und beschwerlich, daß in einer Woche zwei Arbeiterinnen kaum für 12 bis 15 Francs fertigen können. Die vorbereitenden Arbeiten hierzu sind den jüngeren Frauen anvertraut; die Einen spinnen die Wolle mit einfachen Spindeln mit Kreiseln versehen, die sich auf dem Boden drehen, während Andere die Gebinde färben und auf eine mir unbekannte Weise ihnen Farben von bemerkenswerther Frische und Dauerhaftigkeit geben. Die älteren Frauen besorgen die Wirthschaft und Küche; an Arbeiterinnen fehlt es wahrlich in keinem jüdischen Hause, deren jedes eher einen ganzen Stamm als eine Familie enthält. Die wollenen Stoffe sind zum Theil für die Familie bestimmt, zum Theil werden sie von den benachbarten Stämmen, besonders den Beni-Mozab[2]), gegen Getreide, Obst, Schafe u. s. w. eingetauscht. Geld hat hier zu Lande nur einen sehr beschränkten Umlauf, der Handel besteht fast nur in Tauschhandel."

„Die Männer haben Werkstätten oder vielmehr düstere

---

2) Dieser Stamm ist nach den neuesten Nachrichten ebenfalls von den Franzosen überwältigt worden.

Anm. d. Bearb.

und niedrige Krambuden in irgend einem Bogen an den Häusern oder auf einer abgelegenen Treppe längst der Straße, worin sie ihre Arbeiten verrichten. Die Israeliten sind fast sämmtlich Geschmeidearbeiter; Einige sind indessen auch Schlosser und Tischler. Erstere verfertigen hauptsächlich Armbänder, Ringe und Ohrspangen. Das Armband hat ein eigenthümliches Gepräge; es ist ein mit Arabesken verzierter Ring, woran Kettchen von Halbmonden, Sternen oder alten arabischen Münzen hängen. — — Der Ertrag von diesen Arbeiten ist indessen so unbedeutend, daß die Familie ohne die obenerwähnten weiblichen Arbeiten nicht ernährt werden könnte. Doch ist kein Gewinn redlicher und wohlverdienter. Während der Araber jede Arbeit, selbst Ackerbau verschmäht, erfüllt den Israeliten Eifer, Thätigkeit und Liebe zur Arbeit. Allem Vergnügen fremd arbeitet und schwitzt er den ganzen Tag in seinem elenden Kramladen, während der Araber, auf einer Matte in einem maurischen Kaffeehause ausgestreckt, raucht, seinen lieben Cahoua (eine Art Caffee) hinterschluckt und lächelnd dem Lärm des „Tamtam“ sowie der schreienden und eintönigen Melodie des arabischen Menestrel zuhorcht.“

Am folgenden Freitag Abend folgte unser Arzt der Einladung Eliahu's und fand sich zu dem Gottesdienste ein. Hr. W. beschreibt nun zuerst die Sabbat-Toilette der jüdischen Frauen und Mädchen. „Im Gegensatze zu dem Anzuge an Wochentagen ist die Kleidung der Frauen am Sabbat von einer Frische, um so bemerkenswerther in einem Lande, wo das Wasser selten und das Waschen schwierig ist. Der Sabbatanzug wird ergänzt durch bauschige Pantalons von weißer Wolle über die Knöchel zusammengezogen, einen langen weißen Schleier, der an dem hinteren Theile des Turbans befestigt ist und über den Rücken herabhängt, und arabische Pantoffeln von gelbem Leder. Die jungen Mädchen gehen in bloßem Kopfe, die verheiratheten Frauen setzen einen bunten Turban auf, um sich von den Araberinnen zu unterscheiden; aber den Sitten der europäischen Israelitinnen entgegen lassen sie ihr schönes schwarzes Haar auf die Schultern herabfallen, bestreuen es auch zuweilen mit grünem Puder, den ich für aromatisirten maurischen Tabak halte. Einige, sei es aus Gefallsucht oder

aus Gesundheitsrücksichten (wegen der Sonnenstrahlen), bemalen sich die Augenbrauen und Wimpern mit schwarzer Farbe, wodurch das Auge eine gewisse Tiefe erhält, welches sie gar nicht entstellt. Einfachheit und Grazie sind die Eigenschaften des Kostüms der Jüdinnen in der Wüste; durch Reichthum und Geschmacklosigkeit zeichnet sich die Bekleidung der algierischen Frauen aus. Diese mit ihren seidnen Röcken, ihren mit Gold überladenen Jacken, ihren Spitzenmassen und hohen thurmähnlichen Hauben erinnern an die wunderliche Ausstaffirung der Gaukler auf unsern Jahrmärkten, während die Kleidung der Frauen der Wüste an die 'der Töchter Zions mahnt; in ihrer Mitte war es wohl auch, wo ein großer Maler unsrer Tage sich begeistert fühlte, die Züge und Gewänder der biblischen Frauen darzustellen. Die Männer tragen blos einen weißen Burnus und bedecken sich das Haupt mit einer rothen oder schwarzen platten Mütze, da ihnen der arabische Turban, als Stammeszeichen, untersagt ist. Uebrigens ist ihre Physiognomie auf eine andere Weise edel und schön als die der Araber nnd läßt ihre Abstammung sogleich auf den ersten Blick erkennen."

Nach beendigten Vorbereitungen zündete Rebekka, umgeben von ihren Töchtern, drei Lichter im Hofe an, zum Andenken an die drei Erzväter, worauf das Gebet begann, nach dessen Schlusse man sich bald zur Ruhe begab. —

Am Sabbatmorgen fand sich Hr. W. begleitet von seinem Dolmetscher wieder zum Gottesdienste ein, den er folgendermaßen schildert. „Eliahu, der die Functionen eines Rabbiners und Vorbeters in sich vereinigte, zog nach muselmännischem Gebrauche seine Schuhe aus, bedeckte das Haupt mit einer Kapuze, hüllte sich in den Talith ein und das Antlitz nach der Morgenseite gerichtet begann er das Gebet mit einem möckernden Rhytmus und regelmäßig fortgesetzten Körperbewegungen. Die Anwesenden, gleichfalls mit Kapuzen bedeckt, verneigten sich erst und setzten sich dann neben einander längst der vier Mauern des Hofes zur Erde. Sie glichen fast einer Versammlung von Dominikanermönchen, wie diese ihre Andacht in den Bogengängen eines Klosters verrichten. Das Gebet wird mit lauter Stimme in vollkommenem Einklang und mit einer Inbrunst verrichtet, die man leider nicht immer in den europäisch-jüdischen Gotteshäusern wahrnimmt. Sämmtliche

oder wenigstens die Meisten der Israeliten dieses Landes kennen den Inhalt des Rituals; mit einem sie ehrenden Takte scheueten sie sich daher nicht diejenigen Gebetstücke wegzulassen, die blos talmudische Diskussionen enthalten und zwar zum Verstande aber nicht zum Herzen sprechen[3]). In dieser Beziehung, so civilisirt wir uns auch dünken mögen, stehen wir unseren Glaubensgenossen in der Wüste nach, und weder Orgelklang noch der Glanz in unsern Gotteshäusern vermochten bei uns jene Andacht hervorzubringen, welche angebliche Barbaren in der Einfalt ihres Herzens in einem schwarzen und nackten Hofe finden. Blos die Kinder haben Gebetbücher; die Erwachsenen recitiren nach dem Gedächtnisse, aber mit einer Reinheit der Aussprache, die selbst die der portugiesischen Israeliten übertrifft und die ganze Lieblichkeit der heiligen Sprache hervorhebt. — Bei dem Schema-Gebete erhoben sich alle Anwesenden[4]), richteten die Augen nach dem Himmel, bedeckten sie mit dem Talith, und mit einer Inbrunst, wovon man keinen Begriff hat, bekannten sie das erhabene Dogma von der Einheit des Gottes Israels. Nach beendigtem Gottesdienste küßten Alle dem R. Eliahu die Hände mit den Worten „Schabat Schalom" und erhielten dafür den Segen des Greises." Auch Hrn. W. wurden die Hände geküßt und er war überhaupt der Gegenstand einer Art von Huldigung, wobei sich besonders die Jugend sehr bemerkbar machte.

Das Frühstück ward nun im Hofe eingenommen. Man servirte zuerst Dattelbranntwein, einen sehr starken Liqueur, den nur die Juden destilliren. Unter den Tischgenossen befand sich ein alter Mann, der vom Stamme der Beni-Mozab hergekommen war und dem man als „Talmid Chacham" große

---

3) Eine nähere Angabe der Weglassungen wäre hier wünschenswerth, da diese allgemeine Notiz eigentlich mit den afrikanischen Machsorim, meines Wissens nicht übereinstimmt.

A. d. Bearb.

4) Ist allerdings gegen die von uns recipirte Weise, wonach es dem Sitzenden sogar verboten ist beim Schema-Recitiren aufzustehen; Orach Chajim c. 63. Vgl. jedoch J. Karo das. — Die Sitte des unbedingten Sitzens beim Schemarecitiren scheint ursprünglich, besonders im Morgenlande, nicht so verbreitet gewesen zu sein, erst die Autorität Raschi's (vgl. Hagahot Maim. zu Hilch. Keriat Schema c. 2. §. 2.) mochte sie allgemein eingeführt haben.

A. d. Bearb.

Ehre erwies; er zeichnete sich durch seine Heiterkeit, Unruhe und durch die unüberwindliche Sucht den Talmud zu citiren aus. — Nach dem Liqueur ward frisch ausgedrückter Traubensaft aufgetragen, worüber Eliahu den Segen (Kidusch) sprach. Es folgte nun ein Gericht, das aus einem Gemisch von Mehl, Bohnen und Fett bestand; ein grober Teig ohne Geschmack, rohe Anfänge einer Speise, die in ihrer Vollkommenheit von allen europäischen Israeliten wohl gekannt und verehrt wird. (Das sogen. „Schalet", von dem altfranz. chaslée „Gewärmtes" so benannt.) Nun kam das Couscouß, die Lieblingsschüssel der Araber; eine Art Mehlklöschen, pyramidenartig aufgehäuft, unter denen ein halber Hammel verborgen lag. Löffel und Gabel kennt man hier nicht; Alles ward mit den Händen verzehrt. Das Fleisch war ziemlich zähe und W. meint, die Eingebornen müßten ein Gebiß von besonderer Dauer haben, um es zu kauen. Eine Negerin, die den Sabbatdienst im Hause verrichtete, brachte Wasser zum Trinken in einer Bockshaut. — Nach arabischer Sitte aßen die Frauen für sich allein, nach beendigtem Mahle der Männer. Wie die Araberinnen sind auch die Jüdinnen in der Wüste von ihrer Verheirathung an (gewöhnlich im 12. oder 13. Jahre) bis sie alt werden den Blicken der Männer entzogen und gehen nur in höchst seltnen Fällen aus. Polygamie findet bei den Juden hier zu Lande nicht statt, obgleich diese Sitte von den Arabern gehandhabt wird. Auch ist der Sinn für Häuslichkeit, durch Verfolgung und durch das Bedürfniß der Einigkeit genährt, bei ihnen viel entwickelter als bei den Arabern.

Nach dem Tischgebete redete R. Eliahu den Hrn. Widal also an:

„Du siehest, daß die Kinder der Wüste nicht glücklich sind und der Zorn Adonai's nicht aufgehört hat auf Israel zu lasten. Die Zeit ist nicht mehr, wo wir das glücklichste Volk der Erde waren, wo unser Vater Abraham in seinem Zelte den Engeln des Allerhöchsten reiche Gastfreundschaft darbieten konnte, wo der König Salomo Geld wie Steine vertheilte, wie es geschrieben stehet וַיִּתֵּן הַכֶּסֶף בָּאֲבָנִים. Israel, verworfen und verachtet, leidet noch für die Verbrechen seiner Väter und noch ist kein Jahr verflossen, seitdem Adonai uns neue Feinde erweckt hat, die aus der Ferne herkamen und Tod und Elend unter uns säeten. Frauen und Kinder sind unter dem Schwerte

der Franzosen gefallen, unser geringes Habe ward Beute des Soldaten, unser Bethaus ist eine Ruine, selbst die heiligen Bücher wurden nicht geachtet! . . ."

Bei diesen Worten entfloß ein Thränenstrom den Augen Eliahu's und er ließ sich durch einen seiner Söhne das abgerissene Stück von einer Gesetzrolle bringen, das Jeder als theure Reliquie küßte und Eliahu schluchzend betrachtete. So in Thränen zerfließend glich dieser Greis dem klagenden Jeremias auf den Trümmern von Jerusalem! „Dies, fuhr er fort, ist Alles was vom heiligen Gesetzbuche uns übrig geblieben ist. וְאֵין שִׁיּוּר רַק הַתּוֹרָה הַזֹּאת

Merkwürdigerweise fand sich, daß dieser verschont gebliebene Pergamentfetzen gerade die תוכחה (die im 3. Buche Moses befindlichen Flüche und Unglücksweissagungen, wenn die Israeliten das göttliche Gesetz übertreten würden) enthielt! — „Ist es hiernach nicht entschieden", meinte der Greis, „daß der Zorn Adonai's nicht besänftigt ist und Israel noch lange Zeit leiden soll?"

„Allerdings sind unsere Leiden groß", erwiderte Hr. W., „aber kann Gott nicht Alles wieder aufs Beste wenden? Durch das Verbrechen seiner Brüder ward Joseph Herrscher von Egypten und dadurch Retter der Kinder Jakobs! Wenn Mehrere der Deinigen Gewaltthätigkeiten erlitten haben, so ist dies unzweifelhaft den Soldaten arabischen Stammes beizumessen, die durch den Anblick von Blut und durch Plünderungsgelüste verführt wurden. Aber die Franzosen sind großmüthig und menschlich; man muß glauben daß Gott sie in diese fernen Gegenden gesandt hat, damit sie unsre Ketten brechen und uns eben so glücklich machen wie unsre Brüder in Frankreich. Gott wird sein Volk nicht verlassen; auf dem Stück jenes heiligen Buches, das Du mir eben zeigtest und das so schreckliche Verkündigungen enthält, steht ja auch geschrieben: „„Und auch selbst wenn sie in Feindes Land sein werden, werde ich sie nicht verachten, nicht verwerfen, sie etwa zu vernichten oder meinen Bund mit ihnen zu zerstören, denn ich der Ewige bin ihr Gott (Lev. 26, 44.)!"" —

„So sei es", fiel der Greis ein, „möge Adonai sein Antlitz uns zuwenden und meinen Kindern, besonders meiner vielgeliebten Tochter Noemia, den Frieden wieder schenken!"

Auf W.'s Befragen forderte R. Eliahu seine Tochter Noemia auf, ihr trauriges Schicksal selbst zu erzählen. „Alles erhob sich als sie näher trat, um dem Vater die Hände zu küssen, denn alle ihre Glaubensgenossen liebten und achteten sie wegen ihrer Frömmigkeit, Güte und Kenntniß der heil. Schrift. Sie setzte sich neben ihren Vater und ließ sich also vernehmen:

„Seit langer Zeit ist es geschrieben, daß El-Laghouat in die Gewalt eines fremden Volkes fallen werde! Adonai verleiht die Prophetengabe zuweilen auch Männern außerhalb Israel, wie einst an Bileam. So verkündete schon vor 130 Jahren ein arabischer Marabut den Fall dieser Stadt[5]). Hätten wir unsere Frömmigkeit verdoppelt, hätten wir häufig gebetet und gefastet um den Zorn Adonai's zu besänftigen, so wären vielleicht unsre Häuser nicht in Trümmer gefallen, noch unsre heiligen Bücher vernichtet worden und Noemia wäre nicht die unglücklichste der Frauen!"

Nach diesem Ausrufe hielt Noemia inne, um ihren Thränen Lauf zu lassen. Sie fuhr dann fort, daß die Israeliten von Laghouat unter der arabischen Herrschaft zwar nicht glücklich gewesen seien, doch in Ruhe lebend und keinem Angriff ausgesetzt im Stande waren, ihren Cultus auszuüben und durch Arbeit ihr Brod zu verdienen. Als aber die Franzosen im siebenten Monate (?), einige Tage vor dem Chanukafeste, durch das östliche Stadtthor, in dessen Nähe fast alle Juden wohnen, eindrangen, da wurden Letztere zuerst von der Wuth der grimmigen Krieger betroffen. Die Israeliten, waffenlos und dem von den Arabern geführten Kriege fremd, hatten gehofft von den Franzosen verschont zu bleiben. Allein drei Frauen wurden verstümmelt, getödtet und ihrer Geschmeide beraubt. Mehrere Männer unterlagen, Andere entflohen mit ihren Familien zu den benachbarten Stämmen. Unter den Opfern hatte Noemia ihren Gatten Jonathan erkannt, mit dem sie erst seit kaum einem Jahre verehelicht war und den sie wie ihren Augapfel liebte. Jonathan war der Schönste unter den Israeliten in Laghouat, der geschickteste Arbeiter, zugleich ein frommer Mann und ausgezeichneter Talmudist. Beim Anblick des den Wunden Jonathans entströmenden Blutes hatte sich

---

5) A. des Originals. Diese Prophezeihung, welche seit Jahren von Mund zu Mund ging, ist allen Eingebornen Laghouats bekannt. —

Noemia dem arabischen Soldaten, der das Schwert über ihren noch lebenden Gatten geschwungen hielt, zu Füßen geworfen, aber weder Bitten noch Thränen vermochten die Hand des wilden Siegers zurückzuhalten. Jonathan gab seinen Geist auf; der Anblick seines entseelten Körpers versetzte Noemia in die größte Verzweiflung. Sie ward traurig, schweigsam, lehnte jeden Trost ab und mischte sich nicht mehr in die Spiele ihrer Schwestern. Sie gelobte sich nicht wieder zu verheirathen, da Niemand in ihren Augen würdig sei, dem frommen Jonathan nachzufolgen. Jeden Monat geht sie mit ihrem Kinde zu dem Grabe ihres Gatten, um ihn zu beweinen und ewige Treue ihm zu versprechen. Seit jenem Tage, wo sie von Jonathans Tode Zeugin war, kann sie keinen Franzosen sehen ohne vor Schrecken zu zittern; sie denkt sich alle Franzosen so grausam wie jenen Soldaten arabischen Stammes, dessen Wuth sie keinen Einhalt zu thun vermochte. Sie verläßt das väterliche Haus nur, um sich nach dem Gottesacker zu begeben und verbringt ihre Tage mit Wolle spinnen, mit der Pflege ihres geliebten Kindes und mit tröstender Zusprache ihrer Eltern. —

Kaum hatte Noemia ihre Mittheilung beendet, als man Trommelschall vernahm; in demselben Augenblicke liefen alle Tischgenossen bleich vor Schrecken und sich drängend nach den Galerien, um daselbst Schutz zu suchen. Jener Trommelschall zeigte die bevorstehende Explosion einer Mine an, woran die Soldaten zur Anlegung eines Forts in einer ziemlichen Entfernung von Eliahu's Hause arbeiteten, so daß gar keine Gefahr vorhanden war. Die Verfolgung hat aber die Juden so furchtsam gemacht, obgleich ihre Vorfahren tapfere Soldaten waren, und der neuliche Widerhall der französischen Kanonen hat einen so lebhaften Eindruck auf die Israeliten Laghouat's hervorgebracht, daß der geringste Knall sie erschreckt. — — Nachdem der panische Schrecken vorüber war, begab sich Eliahu, der zugleich Patriarch, Richter und Pastor seiner Glaubensgenossen ist, in die obere Galerie, kauerte nieder und von seinen Söhnen und Schwiegersöhnen umgeben erklärte er ihnen mit starker Stimme und Geberden einen Abschnitt aus dem Talmud. Die Diskussion ward bald unter den Anwesenden allgemein; zwischen dem rollenden Feuer von Einwürfen und Erwiderungen vernahm man die schmetternde und meisternde Stimme des von den „Beni-Mozab“ hergekommenen

Talmudisten, der mit Beharrlichkeit und allen Kräften das letzte Wort gegen seine Gegner haben wollte. — Die Frauen und Kinder beschäftigten sich inzwischen mit Spielen im Hofe, die das Gepräge kindlicher Einfachheit trugen. — — Blos Noemia nahm an diesen Spielen keinen Antheil; hinter ihrer Mutter kauernd folgte sie nachdenkend und traurig den tollen Sprüngen ihrer Schwestern und deren Kinder. —

Nachdem die talmudische Diskussion beendigt war, mußte Hr. W. Auskunft geben über die Israeliten in Frankreich, ihre Sitten, Beschäftigungen, ihren Cultus u. s. w. Seine Antworten auf die an ihn gerichteten Fragen erregten bei diesen armen Wüstenbewohnern ein mit Staunen untermischtes Interesse, sowie auch einen Beginn von Sympathie für die Franzosen. Einer der Anwesenden fragte nach Rothschild, dessen ehrenvoller Name auch bis in diese Entfernung gedrungen war und wo man ihn ebenso wie in Frankreich gerechterweise hochachtet. Herr W. weilte noch bis zum „Minchagebete" in Eliahu's Hause, das er mit innigster Rührung verließ. Der Verfasser schließt mit den Worten, daß er sich glücklich fühlen würde, wenn diese Schilderung der Sitten jener armen Wüstenbewohner zur Linderung ihres Elends Manches beitragen und die Aufmerksamkeit wohldenkender Männer auf sie zu richten im Stande sein möchte.

B. B.

Briefe aus Berlin.

IV.

Zu Anfange des achtzehnten Jahrhunderts befanden sich in Berlin 70 jüdische Familien, unter welchen besonders der Hofjuwelier Joost Liebmann und seine Frau nach ihm am Hofe des prachtliebenden Königs Friedrich I. großes Ansehen und Einfluß hatten, während der Kronprinz Friedrich Wilhelm ihnen sehr abgeneigt war. Dieser Liebmann erhielt die Erlaubniß, in seinem Hause eine Synagoge anzulegen. Auch andere Juden erhielten besondere Vorzüge; so erlangte Jacob Joseph, einer von den Hausvätern der östreichischen Familien, die ausgedehnteste Erlaubniß, sich in der Mark Brandenburg wo immer niederzulassen und offene Kramläden und Buden zu halten. In diesem Jahre erschien

auch ein Provinzialreglement der Juden, welches von Wichtigkeit ist und folgende Punkte, die freilich noch Humanität nicht athmen, enthielt: 1) Der Hausvoigt soll mit Zuziehung der Judenältesten untersuchen, welche Juden keinen guten Lebenswandel führen oder sich nicht ernähren können und — solche aus dem Lande schaffen. 2) Die vergleiteten Juden sollen das doppelte Schutzgeld entrichten. 3) Sie dürfen keinen Kramladen und Buden haben und nur mit alten Kleidern handeln. 4) Das Schutzgeld beträgt jährlich 1000 Dukaten und soll in zwei Raten in summa entrichtet, nicht von den Einzelnen erhoben werden. 5) Die Vorsteher sollen mit Zuziehung des Rabbinen zur zweckmäßigen Vertheilung der Steuern die Gemeindeglieder in drei Classen: vermögende, mittlere und geringere theilen. 6) Vor jeder Heirath soll ein Goldgulden erlegt werden. Zugleich können auf Empfehlung der Vorsteher noch zehn wohlhabende auswärtige Judenfamilien aufgenommen und soll ihnen gegen Recognition von 50 spec. Dukaten ein Schutzpatent ertheilt werden. 7) Es sollen die Juden in Zukunft keine Immobilien und Häuser an sich bringen. 8) Schulkläppern, Schulmeistern, Präceptoren, Todtengräbern und Musikanten u. dgl. soll aller Handel untersagt sein. 9) Die im Beisein des Hausvoigtes und des Rabbinen auf drei Jahre zu wählenden Vorsteher der Judenschaft sollen über die sittliche Aufführung der Juden sowie darüber wachen, daß sich keine fremden Juden einschleichen. Ihre Stimme soll sowohl in Betreff der Aufnahme von Juden wie deren Ausweisung wegen Unredlichkeit vernommen werden. Auch sollen sie die Schutzgelder pünktlich eintreiben, wovon jedoch Liebmann ausgenommen ist. Entstünde ein Streit in der Synagoge oder sonst in causis levioribus von nicht über 5—6 Rthlr., so soll die Entscheidung auf gütliche oder strenge Weise ihnen anheim gegeben sein. Auch soll eine Auflehnung gegen sie mit einer Strafe an den Fiscus belegt werden. Ein anderer Punkt betrifft die Synagoge. Nachdem nämlich dem Liebmann und dann dem David Rieß gegen eine ad pias causas gelieferte Summe eine Synagoge für sie und ihre Kinder erlaubt worden war, solle noch eine dritte allgemeine Synagoge, wo jeder das Seinige beitrage und Alle gleiche Rechte hätten, gegen eine gewisse Recognition ad pias causas gestattet werden. — Außerdem enthält es einige Vorkehrungen, damit nicht durch irgend welche Kunstgriffe mit Umgehung des Gesetzes die Zahl der Juden durch Fremde sich vermehre. — Man kann sich leicht denken, daß dieses Reglement, wo noch theils der Eigennutz und theils ein schlechtes Vorurtheil gegen die Juden und der Wunsch sie nieder zu halten vorherrschte, nicht eben auf die moralische Hebung derselben günstig wirken

konnte, und wird sich nicht wundern, daß zu mancher Klage über Handelsjuden und zu daraus folgenden ferneren Prohibitiv-Maßregeln Anlaß gegeben wurde. In eine höchst peinliche Lage wurden aber die Juden im Jahr 1703 durch die Verläumdungen des Convertiten Kahtz gebracht, welcher sie der Lästerung Christi und der christlichen Religion anklagte — ein gewöhnliches Manöver der Convertiten um sich Gold und Ansehen zu erschleichen. Es gelang ihm eine Aufregung der Christen gegen die Juden aller Orten in einem solchen Grade zu erzeugen, daß ein Publikandum an alle Obrigkeiten nöthig wurde, des Inhalts: „Sie mögen, nachdem die Anklage gehörigen Orts in Untersuchung genommen worden, die Juden überall gegen Gewalt wie gegen öffentliche und heimliche Kränkungen schützen". Noch erhöhet wurde die Gefahr, als ein anderer Bekehrter, Franz Menzel, die Kahtzischen Verläumdungen bestätigend mit Verdächtigung des Alenu-Gebetes auftrat. Dies hatte eine Sorgen erregende höchst langweilige Procedur und ein lästiges Verhör aller Rabbinen, Lehrer, Schächter und Vorbeter zur Folge, denen die betreffenden Fragen vorgelegt wurden und deren Antworten mitunter drollig genug ausfielen. Auf Grund der Protocolle wurde zwar die Anklage entkräftet, jedoch der scharfe Befehl gegeben, daß an Orten wo ein Rabbiner vorhanden, wie in den Residentien Berlin rc. derselbe schuldig sei das Gebet Alenu laut vorzubeten, wo aber nicht, soll der Cantor oder sonst ein bewährter Mann es verrichten und sich bei schwerer Strafe dessen nicht weigern. Auch sollen Aufseher über die berlinischen Judenschulen darauf Acht haben, ob die verdächtigten Worte im Gebete Alenu ausgesprochen würden, in welchem Falle die Juden zu einer leidentlichen Geldbuße verurtheilt werden sollen. — Wenn der eben erzählte Vorfall die Erwachsenen schmerzlich berühren mußte, so erfolgte in eben diesem Jahre ein Verbot, welches der Jugend nicht minder verdrießlich war. Am Purimfeste pflegten nämlich arme jüdische Knaben eine kleine Komödie, das Ahasverosspiel, in den Häusern der Bemittelten unter Begleitung einer elenden Musik aufzuführen, wobei sie in den zu den Rollen passenden Costümen am hellen Tage durch die Straßen liefen. Da dies nun gerade in die Charwoche fiel, so gab dies nach dem Ausdrucke unsers Gewährsmannes „den damals lebenden frommern Berlinern Aergerniß und Anstoß". Der Jude Beermann Frankel, in dessen Hause es vorfiel, mußte 20 Thaler Strafe zahlen und seit der Zeit unterblieb dies öffentliche Schauspiel. Der unparteiische „König" beklagt sich dagegen, daß man nicht ebenso das Herumlaufen der heiligen drei Könige um die Weihnachtszeit untersagt hat.

V.

Nachdem, wie gezeigt worden, die Synagoge Gegenstand der Aufmerksamkeit im bösen Sinne geworden war, that dieselbe im Jahre 1710 eine erfreuliche Kundgebung. Sämmtliche Berliner Aeltesten, an ihrer Spitze der Hofjuwelier Markus Magnus, im Verein mit dem Oberrabbiner Arnd Benjamin Wolff — er wurde 1709 nach Ableben des Simon Bernd eingesetzt — veranstalteten nämlich am 10. November einen großen Fast-, Buß- und Bettag für das Wohl des Königs, wozu ein besonderes Gebet aufgesetzt und in öffentlicher Feierlichkeit verlesen wurde, was damals, als erstes jüdisches Gebet dieser Art in Preußen, großes Aufsehen und Wohlgefallen erregte. — Ein Fortschritt in der Cultur zeigte sich darin, daß im Jahre 1717 eine von dem gelehrten Jehuda Löv, der sich als Corrector der Jablonsky'schen Bibel bekannt gemacht, angelegte hebräische Buchdruckerei existirte, die besonders viel Bibeln und Kalender druckte. — Am wichtigsten aber für die Gemeinde als solche ist die 1712 den Berliner Juden gegebene Erlaubniß zum Bau einer großen allgemeinen Synagoge. Bis zum Jahre 1697 war ihnen nämlich nur der Privatgottesdienst in ihren Häusern gestattet. Seit dem Jahre 1697 aber wurde zuerst dem Koppel Rieß, in Folge seines dem Churfürsten Friedrich III. überreichten und von diesem sehr wohl aufgenommenen Glückwunsches, die Erlaubniß ertheilt eine Synagoge zu bauen, in welcher allein die Juden öffentliche gottesdienstliche Versammlungen halten dürften. Bald darauf wurde eine gleiche Erlaubniß dem schon genannten sehr einflußreichen Liebmann ertheitt.

Diese zwei Synagogen, deren Urheber und Theilnehmer neidisch und gehässig gegen einander waren, lagen unglücklicherweise nebeneinander in der Büttel- und Heidereitergasse, und gaben leider zu solchen gegenseitigen Zänkereien, Anklagen und den gemeinsten Verläumdungen vor Gericht Anlaß, daß es besser ist die Details zu verschweigen und nur aus der Summe die warnende Lehre für die Gegenwart zu ziehen, was die Juden zu vermeiden haben, um sich nicht weit mehr zu schaden als es ihre Feinde vermögen. An der Spitze der einen Partei stand der Hofjuwelier Markus Magnus, welcher die Aufhebung beider Synagogen und die Anlegung einer neuen allgemeinen wollte, an der der andern die Wittwe Liebmann. Endlich wurde trotz allen Verläumdungen und Streitigkeiten das Bessere durchgesetzt und 1712 der Grundstein zu einer neuen, allgemeinen Synagoge gelegt. Aber weit entfernt dadurch den Streit geschlichtet zu sehen, wurde dieser nur um so heller ange-

facht, so daß der König durch die unermüdlichen Zänkereien der Handvoll Juden sehr ungnädig wurde. Endlich ward die Synagoge im Jahre 1714 fertig und am Sabbat vor dem Neujahre eingeweiht. In demselben Jahre wurde neben dem Landrabbiner R. Wolf R. Michael Löv zum Ortsrabbiner bestätigt, mit der Aussicht nach dem Ableben des ersteren in dessen Stelle zu treten. — Wie abgeneigt Friedrich Wilhelm I. den Juden war, zeigt, daß noch in diesem Jahre ein Edict die Juden mit einem Abzeichen bedrohte, das nur gegen eine Summe von 8000 Thalern unterdrückt wurde. Auch wurde die Bitte der Aeltesten, daß zu Gunsten der allgemeinen Synagoge die Privatschulen geschlossen würden, nur gegen das Versprechen die Summe von 3000 Thalern zu erlegen gewährt. Da aber der König die Verordnung unterschreiben sollte und das Geld noch nicht erlegt war, so schrieb er nach seiner Weise unter die durchstrichene Schrift: „Haben noch nicht 3000 Thaler gezahlt, wenn sie sonntag nicht das Geld in $^2/_3$ Stücken an mir selbst bringen, soll Liebmannin die Schuhl haben. F. W." Der Liebmann Ansehen dauerte aber nicht mehr lange; denn der König hatte schon als Kronprinz sie und ihren Mann gehaßt und suchte und fand bald Gelegenheit sie seinen Haß empfinden zu lassen, so daß ihr nach einer scharfen Untersuchung der größte Theil ihres Vermögens abgenommen wurde. Aber seine Abneigung gegen die Juden im Allgemeinen zeigte er durch ein Verbot, daß sie nicht ohne seine besondere Erlaubniß Häuser besitzen sollten und darin, daß er sie noch manchen Sondergesetzen und kleinlichen Plackereien aussetzte. Dies hatte vorzüglich seinen Grund darin, daß er, was damals nichts Seltenes war, für einzelne Verwerfliche die Gesammtheit büßen ließ, wie sich dies besonders i. J. 1721 zeigte, als er bei dem Verdachte über die Rückstände von mehr als 100,000 Thaler nach dem Ableben des als reich bekannten Münzjuden Veit ohne Weiteres alle Juden Berlins strafen wollte, und da sich nichts erwies, sie sämmtlich in der Synagoge in Gegenwart des Oberhofpredigers Jablonsky mit dem Banne belegen ließ. Daher tritt sein bekanntes Verfahren, statt Gnade zu beweisen durch unverhältnißmäßige Verschärfung der Strafen das Gesetz zur Tyrannei zu stempeln, besonders bei jüdischen Verbrechen hervor. So gab er über einen jüdischen Dieb die Sentenz: „Soll gehangen werden! Diesen Bösewicht nehme ich auf mein Gewissen". Zwei andere jüdische Diebe ließ er ebenfalls ausnahmsweise hängen, und zwar an einen besondern Galgen von Eisen. Haarsträubend ist die martervolle Hinrichtung des Juden Hirsch im Jahre 1725, weil er einige Hofbedienten fälschlich angeklagt hatte. Eben so willkürlich ließ er die auf der Jagd

erlegten wilden Schweine, die man nicht abzusetzen wußte, auf die Juden vertheilen, die sie nolentes volentes nach der festgesetzten Taxe auf der Stelle bezahlen mußten, wenn man sie ihnen nicht in die Häuser bringen sollte. — Doch schätzte er ausgezeichnete Juden; so genoß besonders die Gumpertzsche Familie große Gnade. — Nicht ohne Interesse dürfte es sein, das geringe Einkommen des damaligen Rabbinen Michael Löv zu erwähnen, der in einer Eingabe vom J. 1724 nachwies, daß er von der Alt-, Mittel-, Uckermark und der Priegnitz jährlich in summa nur 66 Thlr. und 16 Gr. einnähme. Die Judenzahl betrug gleichwohl damals in Berlin allein 120 Familien und 250 sogenannte Bedienten, welche Letztere der König auf 200 beschränkte. Im Jahre 1740 beschloß der König Friedrich Wilhelm sein Leben; und obwohl unter seinem großen Nachfolger die Juden sich noch kleinlich gequält fühlten, so begann doch durch das Licht, das ihrer Mitte entstrahlte, ein größeres, regeres Streben, dessen Schilderung wir aber, da in ihm die Wurzel der Gegenwart liegt, billig Dem überlassen, welcher zu der Schilderung der gegenwärtigen Berliner Gemeinde sich berufen und bereit fühlt.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus aus Socho bis R. Akiba.

Von L. Herzfeld.

§ 1.

In dem eben unter der Presse befindlichen zweiten Bande meiner Geschichte habe ich, in einem Excurse über die hohen Priester vom Exil bis zum Makkabäer Simon, zu beweisen gesucht, daß Simon der Gerechte 198 starb; desgleichen in einem Excurse über die Männer der großen Synagoge und das Synedrium, daß die Notiz Sota jer. 9, 10, daß Jochanan Hyrkanus die Suggot aufgestellt habe, ungeschichtlich ist*). Obwohl hierdurch die Lösung der in der Ueberschrift mir ge-

*) Ob das Suggot Sota jer. wirklich die Synhedrialpaare (נשיא ואב"ד) bedeute ist sehr fraglich; der Zusammenhang das. ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי שהעמיד זוגות läßt Anderes vermuthen. Vgl. die Commentatoren. — Jedenfalls aber ist die eigentliche allgemein anerkannte (staatsrechtliche) Einsetzung

stellten Aufgabe schon angebahnt sein dürfte, halte ich es doch für gerathener, hierbei von der Beraita Schabbat 15, a auszugehen, daß Hillel, Schimon, Gamliel und Schimon das Präsidium des Synedrii während der letzten 100 Jahre des Tempels innegehabt hätten. Hiernach wäre Hillel 30 v. übl. Zeitrechnung Präses geworden. Ihm wird im Sifri zu 5 Mos. 34, 7 ein Präsidium von 40 Jahren zugeschrieben, und obgleich diese Zahl sowohl an sich bekanntlich, als auch dadurch verdächtig ist, daß ib. auch dem R. Jochanan ben Sakkai und dem R. Akiba eine Verwaltung von gleicher Dauer zugeschrieben wird, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er wenigstens nicht lange vor 10 v. übl. Zeitr. starb. Andererseits könnte hierbei auffallen, daß nach Rosch haschana 4, 1. 3. 4 sein Schüler R. Jochanan ben Sakkai noch nach Zerstörung des Tempels wirksam gewesen ist: allein für eine schriftgelehrte Wirksamkeit ist ein Alter von 80 und einigen Jahren nicht untauglich, und daß er ein hohes Alter erreicht hat, ist doch wenigstens aus der Uebertreibung des Sifri a. a. O. zu entnehmen, daß er wie Hillel und R. Akiba 120 Jahre alt geworden wäre.

Unter dem Namen des Schimon ben Hillel ist bekanntlich kein einziger Ausspruch auf uns gekommen*); doch habe ich in dem zuerst erwähnten Excurse nachzuweisen versucht, daß er unter jenem Schimon dem Gerechten zu verstehen ist, welcher nach Megillat taanit K. 11 unter Caligula im Tempel eine Offenbarung hatte: er muß hiernach wenigstens bis 41 v. übl. Zeitr. gelebt haben, womit übereinzustimmen scheint, daß Act. 5, 34 bei einem Vorgange, der gewöhnlich 37 angesetzt wird, sein Sohn Gamliel noch nicht als Präsident erscheint, wenn er auch nach ib. 22, 3 damals schon lehrte. Der Vorfall Pesachim 88, b, in welchem dieser Gamliel neben einem Könige und einer Königin der Juden in einer Weise erwähnt ist, welche den bereits erfolgten Tod seines Vaters vorauszusetzen scheint, ist wohl vor 44 anzusetzen, da Agrippa, der letzte jüdische König, in diesem Jahre starb, und der jüngere Agrippa erst um 62 nach Jerusalem zog, als vermuthlich R. Gamliel schon geraume Zeit todt war: denn ich weiß zwar nicht, woher

---

der זוגות von Jochanan Hyrkan zu datiren: Jose b. Joëser und Jose b. Jochanan waren zur Zeit der Unruhen, wo fast der Staat aufgelöst war, nur von einer Partei den treulosen Hohepriestern gegenüber eingesetzt worden. Vergl. hierüber 1. Jahrg. S. 408 ff. D. R.

*) Es wurde schon im vor. Jahrg. S. 79 von mir aufmerksam gemacht, daß muthmaßlich mehrere Sprüche von diesem Simon (dem man durch Verwechselung mit רשב"י das ר' vorsetzte) auf uns gekommen sind. D. R.

Juchasin es hat, daß er 18 Jahre vor der Zerstörung gestorben sei, doch ist nichts Erhebliches dagegen einzuwenden. Daß von seinem Sohne Schimon außer Edujot 3, 10 und Kritut 8, a (wiederholt Sifra 128, a) nichts Rabbinisches erhalten ist, ließe zur Noth sich daraus erklären, daß er der Schriftgelehrsamkeit nicht zugethan gewesen wäre, zumal da Keritut 8, a und sein Wahlspruch Abot 1, 17 wirklich diese Geistesrichtung zu verrathen scheinen; allein da auch von seinem gleichnamigen Großvater nichts der Art sowie verhältnißmäßig nur wenig von seinem Vater Gamliel erhalten ist, so ist mir wahrscheinlicher, daß das schriftgelehrte Gut von allen Dreien in den zahllosen Aussprüchen des „Bet-Hillel" mit enthalten ist, denn nicht nur existirte nach Orla 2, 12 „Bet-Schammaj" noch zur Zeit des älteren Gamliel, und nach Nasir 3, 6 Bet-Hillel noch um 46 n. Chr., sondern auch nach Maaßer scheni 5, 7. ib. Tosifta K. 3. sowie nach einer Beraita Menachot 63, a beide noch nach der Zerstörung, und nach Jebamot jer. 1, 6. Tosifta Oholot K. 5 ersterer noch ein wenig später.

§ 2.

Gewöhnlich wird angenommen, daß schon der ältere Gamliel in Jabneh gelebt habe, und dafür angeführt a) aus Gittin 56, b die Bitte an Vespasian, Jabneh und dessen Weisen sowie die Familie des R. Gamliel zu verschonen; b) aus Berachot 28, b, daß R. Gamliel und Schmuel der Kleine zusammen in Jabneh gelebt hätten, der Letztere aber nach Sota 48, b. ib. Tosifta K. 13. ib. jer. 9, 13. Synedrin 11, a. Semachot K. 8 vor seinem Tode den Tod des Schimon und Jischmael prophezeiet, und unter diesen den Präsidenten Schimon ben Gamliel und den hohen Priester Jischmael ben Elischa verstanden habe, welche bei der Zerstörung Jerusalems umgekommen seien; mich wundert, warum nicht dafür c) auch aus Sota 9, 9 angeführt wird, daß R. Jochanan ben Sakkai das „Fluchwasser", natürlich noch während der Tempel stand, abgeschafft habe, also der Nâßi damals sich zurückgezogen haben müsse. Nun hat zwar die Annahme nichts gegen sich, daß schon vor der Zerstörung Jabneh ein Sitz von Gelehrten war: hiefür ist zwar nicht die Erzählung Tosifta Sota K. 13 geltend zu machen, nach welcher schon in Hillel's Zeit sich Gelehrte dort versammelt hätten, denn die Corruption des dortigen Textes in Betreff dieses Punktes geht aus ihm selbst und noch unzweifelhafter aus Sota 48, b. ib. jer. 9, 13. 16 hervor; wohl aber weist darauf die angeführte Stelle Gittin 56, b hin, vielleicht auch der Ausspruch Synedrin 11, 4, daß

man in Jabneh keine Todesurtheile vollstrecke, sondern die Verbrecher vor das Synedrium in Jerusalem führe, und ich will nicht dagegen geltend machen, daß nach Abot R. Nathan K. 4 jene Bitte des R. Jochanan ben Sakkai an Vespasian blos dahin gelautet haben soll, ihm Jabneh zu geben, wo er seine Schüler unterrichten wolle. Allein daß auch die Präsidenten der ältere Gamliel und sein Sohn Schimon schon in Jabne gelebt hätten, folgt hieraus nicht, und es ist dies auch sehr unwahrscheinlich. Denn 1) brauchte dann R. Jochanan b. S. nicht um die Familie des Gamliel besonders zu bitten, diese wäre ja schon in den Weisen von Jabne miteinbegriffen gewesen: daß er um sie noch besonders bat, spricht eher dafür, daß sie damals nicht in Jabne lebte; 2) nennt Josephi vita § 38 den Präsidenten Schimon einen Mann von Jerusalem, und versetzt ib. sowie § 44 seine Wirksamkeit dorthin; 3) finden wir Pea 2, 6. Rosch haschana 2, 5. Orla 2, 12. Tosifta Schabbat K. 14. Synedrin 11, b den älteren Gamliel, sowie in den eben aus Josephus angeführten Stellen und Keritut 8, a seinen Sohn Schimon in Jerusalem thätig, und es wäre doch eine sehr gezwungene Annahme, daß bei jeder von diesen Gelegenheiten der Vater oder der Sohn blos zufällig sich in Jerusalem befunden habe[1]). Der Beweis von Schmuel dem Kleinen aber ist völlig unhaltbar, denn a) die Erzählung Aboda sara jer. 3, 1, nach welcher dieser Schmuel schon zu Hillel's Zeit nächst Diesem über Alle hervorgeragt hätte, ist Sota 48, b. Tosifta Sota K. 13. Synedrin 11, a ohne diesen Zug mitgetheilt; — b) wenn wir auch mit den drei Stellen vor der letzten und Sota jer. 9, 13. 16 annehmen wollten, daß er ein Schüler des Hillel war, obwohl eine bedächtige Vergleichung aller dieser Stellen noch Zweifel hieran zurückläßt, so lebte er doch jedenfalls noch geraume Zeit nach der Zerstörung, denn α) Sota jer. 9, 16. Aboda sara jer. 3, 1 erscheint er zugleich als älterer Zeitgenosse des R. Elieser, als dieser schon im höchsten Ansehen stand, dieser aber war bei der Zerstörung noch ein Jüngling; β) lesen wir zwar Semachot K. 8, daß ihm der ältere Gamliel und R. Elasar ben Asarja die Grabrede gehalten hätten: aber dies ist offenbar auf den jüngeren Gamliel zu beziehen, denn ich glaube zwar nicht mit Taanit jer. 4, 1 und Berachot 28, a, daß R. Elasar ben Asarja erst 16 oder 18 Jahre alt war, als er mit dem jüngeren Gamliel das Präsidium theilte, in welchem Falle er gewiß nicht könnte neben dem älteren Gamliel eine

1) Warum ich hiefür nicht Abot R. Natan K. 38 geltend mache, wonach der Sohn in Jerusalem ansässig war, wird sich sogleich zeigen.

Leichenrede gehalten haben, aber nach Jebamot 16, a war er wohl jünger als R. Jehoschua und also anno 70 schwerlich über 20 Jahre alt, ohnehin aber muß man es doch für viel wahrscheinlicher halten, daß es der jüngere Gamliel war, mit welchem er, als seinem College im Präsidio, Schmuel dem Kleinen die Grabrede hielt; γ) wie konnte Letzterer wohl in so vielen der angeführten Stellen für den Lehrer des Jehuda ben Baba erklärt werden, welcher nach Synedrin 14, a. Semachot K. 8 über 50 Jahre nach der Zerstörung blühte, wenn er bei Lebzeiten des älteren Gamliel schon gestorben wäre? δ) auch eine besonnene Erwägung von Jebamot jer. 8, 2, besonders wenn damit Jebamot 75 a verglichen wird, wird Jedem ergeben, daß er, dort ועיד שמואל genannt, noch einige Zeit nach der Zerstörung in Jabne gelebt hat. Darum konnte gleichwohl dieser Schmuel zuweilen mit dem älteren Gamliel zusammengenannt werden, z. B. Synedrin 11, a. ib. jer. 1, 2, wo Letzterer ihn „Sohn" nannte; und daß Semachot K. 8, bei Mittheilung eben dessen, wovon die beiden letzten Stellen handeln, der ältere Gamliel mit Recht mit Schmuel dem Kleinen zusammengenannt wurde, hat wohl verursacht, daß einige Zeilen später der ältere Gamliel statt des jüngeren als sein Grabredner bezeichnet wurde. — ε) wie kann man wegen jener angeblichen Prophezeiung Schmuel des Kleinen Tod vor der Zerstörung ansetzen, also ihm wirklich eine Sehergabe zugestehen, die unglaublich ist? — d) steht es bekanntlich sehr mißlich darum, daß in ihr ein hoher Priester Jischmaël ben Elischa gemeint sein könne: Jischmael ben Elischa erscheint zwar Berachot 7, a. Gittin 58, a als ein hoher Priester, allein Tosifta Challa K. 1 und Abot R. Natan K. 38 blos als der Sohn eines solchen; überdies hat nach Gittin (einige Zeilen vorher) Schabbat 12, b. Jebamot 104, a. Baba-batra 60, b. Chullin 49, a Jischmael ben Elischa geraume Zeit nach der Zerstörung gelebt, und ehe man diesen für seinen Enkel erklärt, muß man doch erst nachweisen, daß der Großvater existirt hat! — e) verstehen unter dem Märtyrer Schimon blos die jüngeren Quellen (Megillat taanit K. 12. Abot R. Natan K. 38. Semachot K. 8) den Sohn des Gamliel: die älteste Quelle, Mechilta 60, a, nennt Beide schlechthin R. Jischmael und R. Schimon, läßt auch in dem Gespräche vor ihrem Tode von Letzterem den R. Jischmael zweimal „Rabbi" anreden, was für einen Näßi sehr auffallend gewesen wäre, sowie bei der Nachricht von ihrer Hinrichtung R. Akiba zu seinen Schülern sagen, „nun sollten sie sich auf viele Leiden gefaßt machen" u. s. w., während bei der Zerstörung R. Akiba noch keine Schüler gehabt haben kann, denn er war ein Schüler von R. Elieser und R.

Jehoschua, welche damals selbst noch Schüler des R. Jochanan ben Sakkai waren. Ich glaube daher, daß unter den beiden Märtyrern zwar R. Jischmael ben Elischa, der aber ein halbes Jahrhundert die Zerstörung überlebte, und ein ihm gleichzeitiger Schimon zu verstehen sei. (Sollte dieser vielleicht Schimon ben Asai gewesen sein, welcher Echa rabbati 71, a und im Jalkut II. § 643 zu den ungefähr gleichzeitig mit R. Akiba Umgekommenen gerechnet wird? Schon Kämpf hat in dieser Monatsschrift 1852, S. 557 das vermuthet, und es wäre möglich, daß auch Chagiga 14, b der auf ben Asai bezogene Vers in Bezug auf sein Märtyrerthum auf ihn angewendet worden ist, jedenfalls war er einer der hervorragendsten Schriftgelehrten, wie er denn einmal gesagt haben soll, außer R. Akiba seien alle Weisen Israels gegen ihn wie Knoblauchschale.) Wann der ältere R. Schimon ben Gamliel gestorben sei, ist zwar nicht bestimmt zu sagen, doch vermuthe ich mit R. Scherira Gaon, daß es noch kurz vor der Zerstörung geschah: hieraus würde sich erklären, weshalb unmittelbar nach derselben nicht wieder er, sondern R. Jochanan ben Sakkai das Präsidium des in Jabneh sich wieder sammelnden Synedrii erhielt.

Der jüngere Gamliel aber war schon vor der Zerstörung ein herangereifter Mann, wie Pesachim 74 a zeigt; nach der Mischna Jebamot 122 a muß er, als sein gleichnamiger Großvater starb, wenigstens schon 10 Jahr alt gewesen sein. — R. Elieser und R. Jehoschua waren nach Abot 2, 8 Schüler des R. Jochanan ben Sakkai, auch sollen sie nach Gittin 56, a. Abot R. Natan K. 4 bei der Belagerung Jerusalems durch Vespasian ihn wie eine Leiche aus der Stadt getragen haben, R. Elieser aber nach Gittin 57 a die Zerstörung von Betar, sowie nach Baba mezia 59, b seinen Schwager R. Gamliel überlebt haben. Obgleich daher Moëd katan 27, a erzählt ist, daß bei dem Tode des älteren Gamliel R. Elieser „der Greis" genannt wurde, so kann dies doch nur bei dem Tode des jüngeren Gamliel geschehen sein, und in der That ist ib. jer. 3, 1 dasselbe Factum erzählt, ohne daß der dabei in Rede stehende Gamliel als der ältere bezeichnet ist.

§ 3.

Steigen wir jetzt höher hinauf. Bekanntlich wird Abot 1, 3—8 berichtet, daß von Schimon dem Gerechten Antigonus aus Socho die Tradition empfangen habe, von diesem oder diesen (die Leseart schwankt) Jose ben Joëser und Jose ben Jochanan, von ihnen Jehoschua ben Perachja und Nitai aus Arbela, von ihnen Jehuda ben Tabbai und

Schimon ben Schetach, von ihnen Schemaja und Abtaljon, von ihnen Hillel und Schammai. Auf der Grundlage, daß Hillel ungefähr von 30 v. übl. Zeitr. an dem Synedrio präsidirt habe, ist nun zuvörderst folgender Punkt zu erörtern. Wir lesen ant. 14, 9, 4, daß um 47 Sameas als Beisitzer des Synedriums muthig gegen den vorgeladenen Herodes aufgetreten sei; dann ib. 15, 1, 1, daß nach der Eroberung Jerusalems 37 v. übl. Zeitr. Herodes den Pharisäer Pollion und dessen Schüler, den schon erwähnten Sameas, geehrt habe, weil sie dem Volke gerathen hatten ihn einzulassen; endlich ib. 15, 10, 4, daß die Anhänger des Pharisäers Pollion und des Sameas einen von Herodes verlangten Eid um 20 v. übl. Zeitr. verweigerten und aus Rücksicht für Pollion ungestraft blieben. Bekanntlich nun herrscht Streit darüber, ob unter diesem Pollion und Sameas Hillel und Schammai oder Abtaljon und dessen College Schemaja zu verstehen seien; allein es wurde bisher nicht genug beachtet, daß beide Annahmen unthunlich sind. Denn sollten Abtaljon und Schemaja darunter verstanden werden, so hätten 1) Beide oder wenigstens Abtaljon noch 20 v. übl. Zeitr. am Leben sein müssen, nach Diesem hätten nach Pesachim 66, a. ib. jer. 6, 1. Ketubot jer. 12, 3. Kilajim jer. 9, 4 die Bne Betera eine Zeitlang präsidirt: hierdurch käme Hillel's Präsidium um mindestens 15 Jahre zu tief herab; 2) wenn Hillel 15 v. übl. Zeitr. Präsident geworden wäre, so wurde Schammai erst noch später sein College, denn nach Chagiga 16, a stand ihm erst eine Zeitlang Menachem zur Seite: wie kann dann aber nach Beza 20, a Baba ben Buta Schammai's Schüler gewesen sein, da er nach Bababatra 3, b schon zu den Schriftgelehrten gezählt wurde, als Herodes diese 37 v. übl. Zeitr. in Menge tödten ließ (vgl. ant. 14, 9, 4 τὴν βασιλείαν παραλαβὼν πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ), und verschont des Herodes Rathgeber geworden sein sowie den Umbau des Tempels ihm angerathen haben soll, welcher nach ant. 15, 11, 1 schon 19 v. übl. Zeitr. begonnen wurde? 3) wäre dann nach Josephus Abtaljon des Schemaja Lehrer gewesen: wie hätte dann aber wohl die Tradition constant Schemaja vor Abtaljon genannt? wenn ich auch nicht urgiren will, daß Schemaja diesen Joma 35, b „mein Bruder!“ anredet. — Wollte man aber unter Pollion und Sameas Hillel und Schammai verstehen, so müßte nach ant. 15, 1, 1 Hillel und Schammai schon 37 v. übl. Zeitr., ja nach ib. 14, 9, 4 Schammai schon 47 v. übl. Zeitr. im Synedrio gesessen haben: wie verträgt sich das mit der Zeit, welche wir Hillel anzuweisen hatten, zumal wenn dieser als Pollion der Lehrer des Schammai gewesen sein soll? Wie seltsam ist

es aber außerdem, daß nach Beza 20, a jener Baba als ein Schüler des Schammai es durchgesetzt haben soll, daß eine Streitfrage gerade gegen seinen Lehrer wie Hillel entschieden wurde! Damit läßt sich keinesweges Jebamot 15 b vergleichen, wo ein Schüler des Schammai für sich der Schule des Hillel, und auch wohl nur in ihren Erschwerungen, nachlebte.

Dieses zusammen hat in mir die Vermuthung erweckt, 1) daß Baba ein Schüler des älteren Schammai d. h. des Schemaja war, der wirklich nach Chagiga 16, a in der besagten Streitfrage dieselbe Ansicht hatte, welche nachmals Hillel gegen Schammai vertrat; 2) daß auch ant. 14, 9, 4 bei dem Vorfalle im Synedrio 47 v. übl. Zeitr. Schemaja der Aufgetretene war; 3) daß ant. 15, 1, 1 Schemaja und Abtaljon es waren, welche 37 v. übl. Zeitr. zur Aufnahme des Herodes riethen, Schemaja schon darum, weil es derselbe gewesen sein soll, der früher im Synedrio so muthig aufgetreten sei, und Abtaljon a) weil denn doch ein Mann dieses Namens eher als Hillel den ähnlichklingenden Beinamen Pollion angenommen haben kann, zumal wenn wir dazunehmen, daß Abtaljon unjüdischer Abkunft gewesen ist[2]), b) weil doch nun einmal Hillel erst 30 v. übl. Zeitr. Präsident geworden und nach Pesachim 66, a. ib. jer. 6, 1. ib. Tosifta K. 4 vor Uebernahme des Präsidii ohne Ruf gewesen sein soll; auch mag Grätz (in dieser Monatsschrift 1851. S. 119) Recht haben, daß der hohe Priester, mit welchem nach Joma 71, b Schemaja und Abtaljon so böse Worte wechselten, Antigonus war, denn hiermit würde ihr Rath an das Volk, dem Herodes die Thore zu öffnen, gut übereinstimmen; 4) daß aber Josephus irrthümlich Pollion und den neben ihm genannten Sameas für Hillel und Schammaj hielt, deshalb aber ant. 15, 10, 4, sobald seine Quelle bei Verweigerung des Eides Hillel erwähnte, natürlich dafür Pollion setzte. — Uebrigens verstehe ich unter jenem Menachem nicht mit Juchasin den ant. 15, 10, 5 erwähnten Essäer Manaëmos, wenn auch sein Ausscheiden Chagiga 16, b durch יצא לתרבות רעה und ib. jer. 2, 2 durch יצא ממדה למדה erklärt wird: eine zweite,

2) Pesachim 70, b sind Schemaja und Abtaljon Söhne der Heiden genannt, und nach Gittin 57, b wären sie von Sancherib abgestammt: aber es scheint seltsam, daß beide gleichzeitige Häupter des Synedrii von Heiden abstammten! und doch muß eine solche Sage immer einen Anlaß haben, weshalb ich vermuthe, daß Abtaljon allein heidnischer Abkunft war und ursprünglich den phönicischen Namen Abd-eljon (Diener des Baal, vgl. Abdolonymus) hatte, denselben aber als Proselyt mit Pollion vertauschte, ohne jenen ganz zu verlieren, nur daß er mit oder ohne Absicht in Abtaljon umgeändert wurde.

ganz abweichende Erklärung, die in beiden Stellen dahintersteht und vielleicht der Nachricht bell. Jud. 2, 17, 8. 9 von einem 65 v. übl. Zeitr. aufgetretenen Menachem nicht ganz fremd ist, beweist die Unsicherheit der ersteren, und es wäre wohl möglich, daß ihr Urheber von jenem Essäer Menachem einige Kunde hatte und ihn für Hillel's gleichnamigen Collegen hielt[3]), aber mit Unrecht, denn der ant. 15, 10, 5 erwähnte soll ja nicht erst im späteren Alter Essäer geworden sein, sondern schon in des Herodes Knabenzeit, also wenigstens schon 60 v. übl. Zeitr.

(Schluß folgt.)

Analekten von Jak. Reifmann.

I. Der Raschi-Commentar zu Moëd-Katan.

Daß nicht der ganze Commentar zum Talmud, welcher den Namen Raschi's trägt, wirklich diesem Autor zuzuschreiben ist, hat schon Zunz in seiner Biographie Raschi's[1]) bemerkt, und unter Andern auch den Commentar zu **Nedarim** für verdächtig erklärt. Ich glaube übrigens den Verfasser des Commentars zu Nedarim im Jesaia de Trani, den Verfasser des Sefer ha-Machria, gefunden zu haben. Vgl. den Comm. zu Nedarim 26 b: גרים המורה, 40 a: והמורה לא פירק, 53 a: גרים המורה, ein Ausdruck der dem angegebenen Autor[2]) eigenthümlich ist. Im Comm. zu Ned. 35 a, wo es heißt אמר לן המורה, ist das Wörtchen לן zu streichen.[3])

Weniger hat man auf die Spuren der Unechtheit des Commentars zu Moëd Katan geachtet, der nicht einem jüngeren, sondern älteren und hochgeschätzten Autor zu vindiciren ist, nämlich dem R. **Gerson**

---

3) In welchem Falle dafür, daß die Essäer für heterodox galten, noch ein weiteres Argument gewonnen wäre. (Unwahrscheinlich; wenn auch in späterer Zeit der Essäismus nicht mehr beliebt schien. Vgl. vor. Jahrgang „die Essäer". S. 30 ff. und S. 62. D. R.)

1) Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. S. 367.

2) Man sehe dessen Machria u. Chiddusсhim zu Taanit.

3) So ist auch im Aben-Esra zu Rut 3, 16 bei der Stelle ואמר לי ר' יונה המדקדק das Wort לי nach ואמר zu streichen, da R. Jona mit Aben Esra nie gesprochen hat.

b. Jehuda, „der Leuchte des Exils". Folgendes sind meine Beweise für diese Behauptung:

Im Aruch טט 2 wird eine Erklärung von טוט אסר טוט שרי (Moëd Katan 16a) im Namen des R. G. angeführt, die sich in Raschi z. d. St. findet. — In Tanja Nr. 51 heißt es: ובדבר האבד מותר פי׳ רבינו גרשם ז״ל ובדבר האבד כלומר שאם לא יעשה אותה סחורה יהיה לו הפסד בדבר מותר לעשותה אבל בחנם שלא להרויח אסור, was sich wörtlich in Raschi M. K. 10b findet, während über denselben Gegenstand von Tanja das. eine andere Erklärung im Namen Raschi's angeführt wird. — Tanja Nr. 68: רבנו גרשם ז״ל פירש על מטות וקופות יושבין המנחמין, was wieder wörtlich in Raschi M. K. 24b gefunden wird; eben so die Anführung der Erklärung R. G.'s zu יברוהו bei Tanja: לאותו שבא Raschi M. K. 26b. — Tanja Nr. 70: פירש רבנו גרשם ז״ל שולל בשט״ייר בלעז מאחה קוש״יר בלעז, ganz wie in Raschi M. K. 22b.

Wenn man hierin vielleicht nur Beweise für eine starke Benutzung der Gerson'schen Commentarien durch Raschi finden wollte, so darf man auch die Kriterien nicht übersehen, welche gegen eine Abfassung dieses Comment. durch Raschi überhaupt sprechen. Wer mit Raschi's Ausdrucksweise bekannt ist, wird Redensarten wie פירוש[4]), רצה לומר (M. K. 9b. 20a. 23a) oder: זו היא סברתי אבל בהעתק מצאתי (M. K. 19a) im Munde Raschi's auffallend finden. Wo im Talmud die Phrase והתניא nicht als Einwand sondern als Bestätigungsformel auftritt, pflegt Raschi dies durch: בניחותא nicht aber wie M. K. 19b durch סייעתא auszudrücken.

Man vergleiche nun aber Aruch אבא 2 mit Raschi M. K. 12b; Aruch אות mit M. K. 25b; Aruch אבנגרי mit M. K. 12a (ד״ה אבונגרי וד״ה למעבר); Aruch אשת 2 mit M. K. 6b; Aruch בית בעל mit M. K. 2a; Aruch בן mit M. K. 5b; Aruch בת עינא mit M. K. 10a; Aruch גודא und בר גודא mit M. K. 8b; Aruch גמל 4 mit M. K. 11b; Aruch דפן 3 mit M. K. 7a. 11a; Aruch דר 1 mit M. K. 12a; Aruch זמר 2 mit M. K. 3a; Aruch זרד mit M. K. 3a; Aruch חן 4 (gegen Ende) mit M. K. 25b (ד״ה בעת וד״ה אבד); Aruch חף 2 mit M. K. 2b; Aruch טבלא 1 mit M. K. 9b; Aruch טח 1 mit M. K. 17a; Aruch כלב 1 mit M. K. 10a (ד״ה מפסיע וד״ה

---

4) Zwar findet sich der Ausdruck פירוש auch in Raschi Berach. 17a; aber auch diese Stelle ist nicht von Raschi, wie sich aus dem tosafistischen Style derselben ergibt, und wahrscheinlich eine spätere Einschaltung.

כלבתא); Aruch כסח mit M. K. 3a; Aruch כף 12 mit M. K. 25b; Aruch כפר 7 mit M. K. 18b (wo der Commentar aus Aruch zu emendiren ist); Aruch כרף 1 u. M. K. 13a; Aruch מרבר und M. K. 12b; Aruch מל 1 und M. K. 10b (ד"ה מוליא וד"ה או נצא); Aruch מחצל mit M. K. 25b; Aruch נכש mit M. K. 2b; Aruch סרק mit M. K. 10b; Aruch פסג (gegen Ende) mit M. K. 3a; Aruch פקס 2 mit M. K. 9b; Aruch פשח mit M. K. 10b; Aruch צהב 2 mit M. K. 24b; Aruch קרח 1 mit M. K. 4b; Aruch קרסם 1 mit M. K. 3a; Aruch קשקש 1 mit M. K. 3a; Aruch שחף 1 mit M. K. 4b; Aruch שלח 5 mit M. K. 2a; Aruch תחל 2 mit M. K. 10b. In allen diesen zahlreichen Stellen wird man mit Ueberraschung eine fast wörtliche Uebereinstimmung des Raschi-Commentars mit dem Aruch gewahren. Im Aruch אבא 1 wird eine Erklärung im Namen „Eines der Frommen von Mainz", und Aruch אזור eine Erklärung im Namen der „Bewohner von Mainz" gegeben, die sich im Raschi-Commentar zu M. K. 20a u. b. (ד"ה אבא וד"ה א"ל) und 14a findet. Daß R. Gerson in Mainz gewirkt, geht auch aus andern Stellen älterer Autoren hervor[5]). — Bemerkenswerth ist noch folgende Parallele zwischen dem Raschi-Comm. und dem Aruch. In jenem heißt es (17a ד"ה מה שלבו חפץ): ואמר לן רבי משום רב האי גאון und eben so im Aruch חלק 3: ואמר לן משום רב האי גאון. — Hier ist nun zu bemerken, daß im Aruch in dem der angeführten Stelle vorangehenden Satze nach den Worten ועוד אמר לן das Wort רבי ausgefallen, worunter eben der Lehrer des R. Gerson zu verstehen ist, der auch das Folgende im Namen des R. Hai gesagt. Der ganze Passus von ורבינו גרשם ז"ל bis zum Ende des Artikels ist eben von R. Gerson, und somit der Beweis Conforte's[6]) aus dieser Stelle dafür daß R. Gerson Lehrer R. Natan's gewesen, widerlegt. Ueberhaupt aber ist beiläufig gesagt jener Artikel im Aruch auch in Betreff dessen, was im Namen des R. Chananel angeführt wird, defect. Die Worte שלא טעמה מאכל מבערב sind nicht die Erklärung zu הלוקת

5) Kore ha-Dorot 8b im Namen des Benjamin Seeb: שאירע במגנצא בר"ה ברית מילה ושאלו לקדושים אשר בארץ החיים המה רבנו גרשם; eben so in den Chiddusche Ansche Schem bei den Hag. Mord. Sabb. c. 10 Nr. 2, worauf auch Schalschelet ha-Kabb. 31b zu fußen scheint, wenn er sagt: ובהגה דמרדכי שבת פ"י נראה שהיה במגנצא. Vergl. auch Heidenheims Einleitung zum Machsor, wo er im Namen Elia Levita's zu Kimchi Schoraschim (s. v. קרם) anführt, R. Gerson sei ein Deutscher gewesen. — Mehreres hierüber in meiner demnächst erscheinenden Biographie R. Gersons.

6) Kore ha-Dorot 8b.

נפש, sondern zu den vorhergehenden Worten der Mischna (Nidda 62 a): כל שלא טעם כלום (was Maimonides in der That durch כשלא יאכל אדם דבר מבערב erklärt) und die eigentliche Erklärung R. Chananel's zu חלוקת נפש, mit welcher Aruch nach seiner Gewohnheit gelegentlich die über כל שלא טעם כלום verbunden, ist ausgefallen.

Was hat man nun über jene merkwürdige Uebereinstimmung so vieler Stellen im Commentar zu M. K. mit dem Aruch zu denken? Sollte Raschi den Aruch an so vielen Stellen wörtlich benutzt haben, ohne ihn einmal zu nennen? Das ist Raschi's Art überhaupt nicht; aber eine solche Annahme ist schon deshalb nicht statthaft, weil Raschi offenbar nur eine sehr unvollständige Kenntniß vom Aruch hatte; er führt ihn nur einmal (Sabbat 13 b) an, und erklärt an vielen Stellen, wo er sich aus dem Aruch hätte Belehrung holen können, daß er keine Erklärung zu geben vermöge. — Aber die Sache löst sich ganz einfach, wenn wir, auf die zu Anfang dargelegten Zeugnisse gestützt, in R. Gerson den Verfasser des Commentar's zu Moëd Katan erkennen.

Unter dem zu M. K. 6 a angeführten מורי הזקן ist demnach R. Leontin[7], der Lehrer R. Gerson's, zu verstehen.

II. Quellen des Aruch.

Aus dem Vorgehenden ist ersichtlich geworden, an wie vielen Stellen Aruch die Commentarien R. Gersons benutzt hat, ohne sie zu nennen. Eine Charakteristik des R. Nathan b. Jechiel ist eben deshalb so schwierig, weil eine fortgesetzte Untersuchung der von ihm benutzten Quellen das Werk als eine Compilation älterer Commentarien erscheinen läßt, die uns zum Theil verloren, zum Theil noch in Bibliotheken vergraben sind. Zur Gewinnung eines richtigen Standpunktes mögen folgende wenige Bemerkungen dienen:

Aus Aruch רנגר, wo es heißt: רונגר בעלמא פירוש לשון פרסי רק יום גר שכיר כלומר שמא שכיר יום הוא könnte man auf eine Bekanntschaft R. Nathan's mit der persischen Sprache schließen; aber aus R. Samuel b. Meir zu Baba Batra 122 a ist ersichtlich, daß diese Erklärung dem R. Chananel angehört. — Eben so ist der lange Artikel ספקלר mit dem Schluß: אבל לפרש יותר מזה בהוד השכינה לא ניתנה רשות dem R. Chananel zuzuschreiben, wie aus den Chiddusch im des R. Mose b. Nachman zu Jebamot (49 a vgl. auch En Jakob

7) Schaare Dura Nr. 48 vgl. Schem ha-Gedolim II, ג, 5. (S. 21 ed. Benjacob.)

z. d. St.) hervorgeht. Daß R. Chananel sich mit Geheimlehre befaßt, geht auch aus Schitta Mekubbezet zu Baba Mezia (zu 107 b ד"ה עבד ר"ח פי' ה"ל (מאי דעבד) hervor, wo es heißt: עשה שאלת חלום ואמרו לו בחלומו צ"ט מתים בעין ואחד בדרך ארץ עכ"ל und ist R. Chananel meines Wissens der Erste, der שאלת חלום erwähnt.

Man vergleiche ferner Schebile Olam (Th. II. p. 57 a) und Rapoport: R. Chananel Anm. 19 u. 23. — Ein ähnliches Resultat ergibt sich aus einer Vergleichung von Tosafot Sabb. 129 b מאה mit Aruch בגר, R. Ascher Sabb. c. 17 Nr. 3 mit Aruch אסובי, Tosafot Erubin 41 b הרשות mit Aruch רשות, Tosafot Erubin 47 b חרם mit Aruch חרם 3, Tosaf. das. 22 b פגום mit Aruch פגם 2, Tos. das. 53 a כי אצבעתא mit Aruch אצבע, Tos. das. 53 b גבר mit Aruch גבר 2, Tos. das. 65 a מסר mit Aruch פק 4, Tos. Pesachim 3 b שמץ mit Aruch שמץ, wo im Aruch ערוה ואלילים in עבודת אלילים und רשניהם פסולים in והוא פסול zu emendiren ist; ferner Tos. das. הקוקאה mit Aruch חק 3, Tos. jeschanim Joma 34 b פלוסין mit Aruch הנדוין und פלם 5, wobei in Tosafot von arabischer, im Aruch von griechischer Sprache die Rede ist; Tos. das. 44 b בכל יום mit Aruch נשתק, Tos. Nedarim 49 b בחסיסי mit Aruch חסם, Tos. Baba Batra 2 b כאשר mit Aruch גלל 2, Tos. Baba Mezia 83 b בועל mit Aruch כנס, Hagahot Ascheri das. c. 8 Nr. 34 mit Aruch שואל, Schitta Mekubb. zu Baba Mezia 29 b כסא דחרשין mit Aruch חרש 1, das. zu 105 a כאוללא mit Aruch אללא, das. zu 107 b עבד מאי דעבד mit Aruch עבד 2, Tos. Aboda sara 10 b שדר mit Aruch כרת 2, Hag. Maim. zu H. Tefilla 13 Nr. ש mit Aruch כל 3, Tanja Nr. 60 mit Aruch השע. Ueberall zeigt sich die Benutzung der Werke R. Chananel's im Aruch, ohne daß derselbe genannt wäre.

Daß Aruch die Arbeiten der Geonim fleißig excerpirt, auch wo er sie nicht nennt, geht z. Th. schon aus meinen Bemerkungen zu den von Cassel herausgegebenen Gutachten der Geonim (s. diese Bemerkungen Nr. 33) hervor. Daß der Commentar R. Hai's zu Seder Tahorot von Aruch durchgängig benutzt sei, soll an einem andern Orte bewiesen werden. — Dem Halachot Gedolot (H. Schechita) gehört in Aruch גרם Alles von אי נמי הוה מזיא bis הגרמה mit Ausnahme der Worterklärungen; demselben Werke (H. Schabbat c. 17 Anf.) im Aruch וטלטר von כפא דפרולא bis כדתנן ניטל, demselben (H. Terefot) der Artikel חרותא, nur daß er aus dem Chaldäischen ins Hebräische übersetzt ist; demselben (H. Jen Nesech) im Aruch צרף 6 von פי' אחר bis א"ר זביד. — Aruch זוק 2 von פ"א זוק כלי של טיט bis zu Ende ist aus den Scheeltot (פ' וארא ס"ס מ"ב). Aruch שף 2 von פירוש הגלות יכניה

bis בריש גמרא דפרק השותפין aus dem bekannten Briefe des Scherira im Juchasin, dessen älteste Benutzung wohl hier vorliegt. — Aruch חמר 1 von פי׳ תחלת בכורין bis בפרק ist aus den לקוטי הגאונים, die in Schitta Mekubbezet zu Ketubot 61 a angeführt werden; eben so Aruch חן 3 von דהינוניתא bis zu Ende. — Was Aruch דבר 1 über דברים הבאים מחמת סעודה hat, ist offenbar aus einem älteren Werke entnommen, wie aus den Worten פאלודג לשון ישמעאל הוא hervorgeht, da sonst Aruch sich nicht selbst zu erklären brauchte. Auch das ספר רפואות, das im Aruch מתן angeführt wird, hat der Verfasser des Aruch wohl nicht selbst benutzt.

Aehnlich ist es übrigens dem Aruch selbst ergangen, daß er ohne genannt zu sein benutzt worden ist. Was im Juchasin (101 a ed. Crac.) über בן ערל angeführt wird, ist aus Aruch בן ערל entnommen, wo demnach statt בן גדל gelesen werden muß בן הדל.

Gelegentlich sei erwähnt, daß R. Isaak Aboab in seinem Menorat ha-Maor das ganze Iggeret ha-Kodesch des R. Mose b. Nachman in viele Stellen aus dessen Pentateuch-Commentar aufgenommen, ohne seine Quellen zu nennen.

Recensionen und Anzeigen.

Von Herrn Professor Luzzatto in Padua erhielten wir kürzlich fünf von ihm edirte Piecen, die von seinem bekannten Fleiße und seiner Gelehrsamkeit das schönste Zeugniß ablegen. Es sind dies folgende:

1) Grammatica della lingua ebraica. Fasc. I. Dieses erste Heft enthält die erste und den Anfang der zweiten Section des ersten Theiles, welcher den Namen Elementologia führt und sich über die Elemente der Schrift wie über die grammatischen Gesetze, denen sämmtliche Redetheile unterworfen sind, verbreitet. Der Verfasser, bereits durch seine Prolegomeni auch als tüchtiger Forscher auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik bekannt, hat sich bestrebt, in der vorliegenden Arbeit ein Werk zu liefern, welches sich ebensowohl zum Selbststudium als auch insbesondere zum Gebrauche in jüdischen Schulen eignet, und mit steter Berücksichtigung der Fortschritte, welche das hebr. Sprachstudium in den letzten Decennien gemacht, hat er seiner Grammatik, der ersten, welche von einem jüdischen Gelehrten unserer Zeit erscheint, noch dadurch einen wesentlichen Vorzug verliehen, daß er, obwohl überall

selbstständig forschend, auch die Ansichten früherer jüdischer Grammatiker, wie eines Ben Balaam, Kimchi, de Balmes und Anderer prüft und würdigt. Dürfen wir nun gleich nach dem dem Werke zu Grunde liegenden Plane die eigentlich gelehrten Untersuchungen erst am Ende desselben erwarten, so bietet doch das bereits veröffentlichte Heft schon des Interessanten und Neuen genug, namentlich in Betreff der Vocale und Accente, obwohl gerade über letztere sich der Verfasser noch am Schlusse ausführlicher zu äußern gedenkt und auch bereits an anderen Orten, wie in dem Briefe am Ende des תורת אמ"ת von S. Baer und in einem Aufsatze, welcher in dem in Berlin erscheinenden achten Theile des Kerem Chemed enthalten sein wird, hierüber seine Ansichten dargelegt hat. Wir begnügen uns hier mit diesen Andeutungen um so eher, als wir mit Zustimmung des Herrn Luzzatto beabsichtigen, die Grammatik recht bald in einer Uebersetzung dem deutschen Publicum zugänglich zu machen und erwähnen nur noch, daß, wenn dieselbe vorläufig noch des Vorwortes entbehrt, dies in der Gemüthstimmung, in welcher sich der Verf. während des Druckes des erschienenen Theiles befand, seinen Grund hat. Von Sorgen um den schwer erkrankten Filossено erfüllt, war dieser es, der, als er den Kummer des Vaters sah, Letzteren bestimmte, an die Veröffentlichung der Grammatik zu gehen, und diese Beschäftigung gewährte denn auch dem bekümmerten Vater einige Linderung während der Leiden des vielgeliebten Sohnes wie nach dessen Hinscheiden. — Wie uns Herr Luzz. mittheilt, werden dieser Grammatik noch zwei kleinere folgen, und zwar die eine über den biblischen Chaldaismus und die andere über den talmudisch-babylonischen Dialect.

2) Il Giudaismo illustrato nella sua teorica, nella sua storia e nella sua letteratura. Fasc. I. Um der in Italien wie in Deutschland immer mehr überhand nehmenden Unkenntniß des Judenthums entgegenzutreten, hat es Herr Luzzatto, ohne sich an eine bestimmte Ordnung und einen vorgefaßten Plan zu binden, unternommen, in Aufsätzen verschiedenen Inhalts die Lehre und die Wissenschaft des Judenthums zu beleuchten, und von den bereits erschienenen zwei ersten Heften der genannten Schrift enthält das uns vorliegende erste folgende Abhandlungen: a) Essenza del Giudaismo; b) Socialità del Giudaismo; c) Delle letteratura ebraica in Italia und d) Poesie bibliche. Nach einer kurzen aber präcisen Definition der Lehre des Judenthums als einer theoretisch-praktischen, moralisch-religiösen Doctrin, welche zwar im Laufe der Jahrhunderte in Form und Ausdruck eine Veränderung erfahren habe, in ihrem Geiste aber seit Abraham bis

auf die Gegenwart dieselbe geblieben sei, findet Herr Luzzatto in der ersten Abhandlung das Wesen des Judenthums in dem Principe der göttlichen Vorsehung und der Liebe, Humanität und Gerechtigkeit erzeugenden Erbarmens, von denen jene sich ebensowohl auf Andersdenkende erstrecke, wie dieses auch gegen letztere Pflicht sei; und weist in der zweiten den Vorwurf zurück, als enthalte das Judenthum irgend welche inhumane oder antisociale Lehren, indem er die für eine solche Behauptung vorgebrachten Scheingründe aus vielfachen Stellen der h. Schrift und der Rabbinen widerlegt. Ohne auf den Inhalt dieser beiden Abhandlungen weitläufiger einzugehen, wenden wir uns der interessanteren dritten zu, welche die hebräische Literatur in Italien behandelt. Italien, welches die Wiege der hebr. Literatur im Occidente war, hat den Ruhm, in den zehn Jahrhunderten, welche die genannte Literatur in Europa zählt, Europa und Afrika ausgezeichnete Lehrer gegeben, in verschiedenen Zweigen des Wissens berühmte Männer herangebildet, große Schriftsteller und klassische Werke erzeugt, die ältesten hebräische Druckereien besessen und eine große Anzahl der vorzüglichsten Editionen geliefert, hervorragenden Geistern zur Fortsetzung und Veröffentlichung wichtiger Arbeiten eine gastfreundliche Aufnahme gewährt und endlich die seltensten Handschriften vor dem Untergange bewahrt zu haben. Aus der reichen Geschichte der hebr. Literatur dieses Landes legt uns nun Herr L. einige Skizzen vor. Die erste betrifft Kalonymos und dessen Sohn Moscheh in Rom um 787. Letzterer, der auf Veranlassung des Königs Carl von Lucca nach Mainz auswanderte und zu dessen späteren Nachkommen der 1216 verstorbene R. Jehuda der Fromme gehörte, ist bekanntlich durch Rapoport (vergl. dessen Anmerkungen zu R. Nathan und zum Kalir) zuerst zu allgemeiner Kenntniß gelangt. Dieser Gelehrte war es auch, der in Folge dieser Auswanderung der jüdischen Gelehrsamkeit in Deutschland einen italienischen Ursprung nachwies und die Behauptung aussprach, daß jener König der 876 in Rom zum Kaiser gekrönte Carl der Kahle gewesen sei, wonach in dem Datum תתמט bei R. Salomo Luria ein Druckfehler angenommen und dafür תתט gelesen werden müßte. Herr Luzz. widerspricht dieser Behauptung, da Carl der Kahle niemals jenseits des Rheins geherrscht habe, sondern vielmehr in Andernach am linken Rheinufer geschlagen worden sei und meint vielmehr, daß jener König Carl der Große gewesen. Hierfür sprechen zwei Belegstellen, nämlich die eine in dem nunmehr gedruckten עמק הבכא, wo pag. 13 von Carl dem Großen erzählt wird ויבא עמו את ר׳ קלונימוס מלוקה איש רומה, und eine andere, die übrigens auch im Codex 174 der Pariser öffent-

lichen Bibliothek vorkommt, am Rande eines im Besitze des Herrn Carmoly befindlichen römischen Machsors, wo es heißt (vgl. Isr. Annal. 1839, p. 222), daß König Carl den R. Moscheh Saken aus Rom mitnahm und in Mainz am Rhein im Jahre 719 nach der Zerstörung Jerusalems (789) ansiedelte. Schon Carmoly bemerkte hierbei, daß hier Carl d. Große gemeint sei, der wirklich in jenem Jahre in Rom war. Wenn aber Jost loc. cit. behauptet, daß dieses Datum nicht zutreffe und daß wohl ein Fehler in der Jahreszahl sein müsse, so dachte er wahrscheinlich an die Krönung Carls d. Großen in Rom, die allerdings erst 800 stattfand, vergaß aber, daß dieser große Regent schon 787 in Rom war und nachdem er von dort Lehrer der Grammatik und Arithmetik mitgenommen hatte, sich an den Rhein begab und in Worms eine Versammlung abhielt, in welcher er auch den Herzog Tassilo von Baiern zu erscheinen aufforderte. Da nun Carl d. Gr. zur Belehrung seiner Völker aus Rom Lehrer der Grammatik und Arithmetik mitnehmen wollte, so ist es ganz natürlich, daß er auch einen Juden mitnahm, da die Arithmetik wenigstens zu jeder Zeit von diesen eifrig betrieben wurde. Unter den verschiedenen Personen nun, welche nach dem Verfasser des Rokeach (vergl. Rapoport Kalir pag. 112) von der Tiber an den Rhein versetzt wurden und die sich wie es scheint in der Arithmetik und vielleicht auch durch die Kenntniß einiger Sprachen auszeichneten, befand sich nach dem Willen der Vorsehung auch ein gelehrter Rabbiner, der die Juden Deutschlands in den Lehren des Judenthums unterweisen konnte. Darin aber, daß dieser Rabbiner von Einigen R. Moscheh ben Kalonymos, von R. Joseph Cohen dagegen R. Kalonymos genannt wird, findet Herr Luzz. keinen Widerspruch, indem Carl d. Gr. den Vater sammt dem Sohne mitgenommen haben konnte, und während der italienische Geschichtschreiber wie natürlich den Namen des Vaters angibt, merkten sich die Deutschen mehr den des Sohnes als desjenigen, welcher, nachdem er herangewachsen war, den Vater an Ruhm überstrahlte. Uebrigens ist der Bericht des R. Joseph ha-Cohen insofern genauer als der bei R. Eleasar, dem Verf. des Rokeach, und bei R. Sal. Luria, als er zu dem Namen des R. Kalonymos, obwohl er diesen איש רומה nennt, noch das Wort מלוקה fügt, wie man ihn wohl auch genannt haben mochte, weil vielleicht sein Vater oder Großvater dort wohnte und stimmt R. Joseph Cohen somit mit den alten Chroniken überein, welche bezeugen, daß Carl d. Gr. aus Rom mehrere Lehrer der Grammatik und Arithmetik mitgenommen habe.

Die zweite Skizze betrifft R. Schabtai Donolo, einen Sarden,

um das Jahr 940. Dieser als Arzt und Astronom gleich berühmte Gelehrte ist der erste jüdische Schriftsteller in Europa, dessen Lebenszeit mit Sicherheit bestimmt werden konnte, dessen Familienname aber, nachdem er zuvor mannigfache Verunstaltungen erfahren hatte, erst richtig von Rapoport ermittelt wurde, nachdem ihm Luzz. im Jahre 1832 eine in Parma von dem Oberrabbiner Lelio Cantoni genommene Abschrift der Einleitung von Schabtai's Commentare zu dem Buche Jezira zugeschickt hatte, in welcher jener das Akrostichon שבתי בר אברהם הזק הוא דונולו הושר מאורם הזק fand (vgl. Geiger Melo Chofnajim p. 30). Wie aber über den Familiennamen Schabtai's, so war man auch über seinen Geburtsort verschiedener Ansicht. Biscioni läßt ihn einen Tarentiner, Carmoly einen Portugiesen sein, beide weil sie den letzten Buchstaben in מאורם für ein ם hielten. Erst Rap. las in Uebereinstimmung mit Zunz und Geiger Avers und machte den Schabtai zu einem Neapolitaner, nämlich aus der Stadt Averse unweit von Neapel. Das Bedenken jedoch, daß ein Italiener, der niemals Rom für Roma schreibt, wohl auch hier schwerlich Avers für Aversa geschrieben und Ave durch או würde wiedergegeben haben, welches nach der rabbinischen Orthographie, sobald das ו weder verdoppelt ist noch einen ruhenden Buchstaben hinter sich hat, niemals anders als O oder U ausgesprochen wird, während dieselbe Orthographie, um die Laute Ave wiederzugeben, noch ein Jod folgen läßt, wie z. B. in Anversa, welches man אנוירשה schreibt — dieses Bedenken, verbunden mit der Betrachtung, daß zu Donolo's Zeiten die Stadt Averse entweder noch gar nicht oder wenigstens unter einem anderen Namen existirte, indem sie, bei den Römern unter dem Namen Atella bekannt, von den Barbaren zerstört und erst um 1030 von den Normannen, welche ihr auch den Namen Aversa gaben, wieder aufgebaut worden war, veranlaßten den verstorbenen Filossено, für den Schabtai eine andere Vaterstadt zu ermitteln, die mit der Orthographie des Wortes אורם mehr übereinstimmte, und er fand sie in der Stadt Uras an dem Flusse gleichen Namens in Sardinien, welche wenigstens auf den Specialkarten dieser Insel und in den bessern geographischen Wörterbüchern verzeichnet ist. Wir hätten demnach in Donolo weder einen Portugiesen, noch einen Neapolitaner, sondern einen Sarden.

Eine vollständige Abschrift von Schabtai's תחכמוני צפנת פענח erhielt Luzz. erst im Jahre 1845 durch Herrn Jacob Levi aus Turin. Den Inhalt der Einleitung dieses Buches in Folge der ihr im Melo Chofnajim gewordenen Veröffentlichung als bekannt voraussetzend, theilen wir Einiges aus dem Inhalte der Schrift selbst mit. Das Exemplar

des תחכמוני, welches Luzz. besitzt, umfaßt 66 Seiten, von denen die drei ersten die Einleitung enthalten. Die folgenden 17 Seiten enthalten eine Art wissenschaftlicher Introduction, in welcher der Verfasser den Anthropomorphismus als jenen falschen Glauben bekämpft, der Gott einen Körper von menschlicher Gestalt beilegt, worauf er sich dann über die Schriftstelle נעשה אדם בצלמנו כדמותנו verbreitet und die Schwierigkeit, welche dieselbe sowohl in sachlicher Hinsicht als auch wegen des Plurals bietet, dadurch zu lösen versucht, daß er annimmt, jene Worte seien vom Schöpfer an das ganze Universum gerichtet, und weitläufig darüber handelt, wie der Mensch seinen Fähigkeiten nach ein wenngleich nur sehr schwaches Bild Gottes, und seiner physischen, zum Theil auch seiner moralischen Beschaffenheit nach ein Bild der Welt, ein Mikrokosmos, sei. Es folgt sodann der Commentar zum Buche Jezira, in welchem er die Erschaffung der Welt als eine Emanation der göttlichen Substanz auffaßt. Aus dem von Gott herrührenden Hauche oder heiligen Geiste habe sich das eine Element, die Luft, aus dieser zum Theil das Wasser und aus diesem wiederum zum Theil das Feuer und zum Theil die Erde gebildet. Durch den Uebergang der Luft in Wasser entstehe die Feuchtigkeit, durch die Verwandlung des Wassers in Feuer werde das Verbrennen und durch den Uebergang des Wassers in Erde werden allerlei Verdichtungen bewirkt. Eine Widerlegung der Lehre von der Emanation findet sich jedoch bereits bei Saadja Gaon, einem älteren Zeitgenossen Donolo's. Indessen hat Letzterer, obwohl ihm Saadja an Geist überlegen war, doch den Ruhm, zuerst wissenschaftliche Materien in hebräischer Sprache bearbeitet zu haben, während Saadja und andere Zeitgenossen bekanntlich arabisch schrieben, und seine unter dem Namen ספר המזלות bekannte Erläuterung zur Beraita des R. Samuel, von welcher Luzz. bereits im Kerem Chemed VII p. 61 ff. aus R. Joseph Kara's Erklärungen zum Job Proben mitgetheilt hat, wie sein Commentar zum Buche Jezira trugen zur Verbreitung der Wissenschaft außerordentlich viel bei und hat namentlich letzterer vielen späteren Commentaren desselben Buches zur Grundlage gedient.

Die dritte Skizze endlich betrifft die Rabbinen Schemarja, Chuschiel und Mosche, welche bekanntlich um 960 von Bari nach Sebaste reisten, unterwegs aber gekapert und später von ihren Glaubensgenossen losgekauft, die rabbinische Wissenschaft Italiens nach Afrika und Spanien verpflanzten. Luzz. theilt das Ereigniß nach dem Berichte, den hierüber das ספר הקבלה להר"אבד und noch früher der מבוא התלמוד des R. Samuel ha-Nagid liefert, nochmals mit und pflichtet Rapoport und Lebrecht darin bei, daß sich in dem daselbst erwähnten Datum ein

Druckfehler eingeschlichen habe und daß man תשר statt תשן lesen müsse. Der von denselben beiden Gelehrten ausgesprochenen Behauptung jedoch, daß das in dem ספר הקבלה mitgetheilte Ereigniß mit der von Conde in seiner Geschichte der Herrschaft der Mauren in Spanien erwähnten Expedition, welche im Jahre 955 stattgehabt, identisch sei, glaubt Luzz. aus Gründen, welche von dem sel. Filosseno gegen dieselbe vorgebracht worden, nicht beitreten zu können. Conde erzählt nämlich (vgl. die Uebersetzung von Rutschmann I p. 442), daß im Jahre 955 ein Schiff, welches Abderrhaman in Sevilla hatte erbauen lassen, um nach Egypten und Syrien spanische Waaren zu bringen, bei Sicilien ein afrikanisches Fahrzeug traf, auf welchem sich ein Gesandter des afrikanischen Chalifen Moez Daula mit Depeschen an den Statthalter jener Insel befand, es angriff und besiegte und nachdem es sich seiner bemächtigt und in Alexandrien seine eigenen Waaren verkauft hatte, mit anderen beladen nach Spanien zurückkehrte. Der Statthalter von Sicilien verfolgte indessen mit seinen eigenen Schiffen und denen seines Herrn Moez Daula das spanische Fahrzeug, lief mit demselben fast gleichzeitig in den Hafen von Almeria ein, bemächtigte sich seiner, bevor es hatte ausladen können und verbrannte noch andere, die sich dort befanden, welcher Verlust den Abderrhaman überaus schmerzte. Es geht hieraus klar hervor, daß es dem spanischen Capitän nicht möglich war, die Ladung seines Schiffes in seinem Vaterlande an's Land zu setzen, demnach hat er auch nicht den gekaperten Rabbiner in Cordova verkaufen können. Ferner konnte das Schiff, welches, von Afrika nach Sicilien Depeschen bringend, unterwegs geplündert wurde, nicht dasselbe sein, welches von Bari in Apulien nach Asien steuerte. Endlich ist es, wenn das gekaperte Schiff dem Muez Daula gehörte, dem Chalifen jener Gegend, welche von den Arabern mit dem Namen Afrika bezeichnet wird und deren Hauptstadt Kairwan war, nicht begreiflich, wie der Spanier, um den R. Chuschiel zu verkaufen, es wagen konnte, sich in einen Hafen desselben Afrika's zu begeben. Aus diesen Gründen, verbunden mit der Erwägung, daß die Kaiser von Constantinopel, welche immer mit den Abassidischen Chalifen in Bagdad im Streite waren, schon deshalb mit den Ommijaden in Cordova, den Feinden jener, in Freundschaft lebten und daß in der That auch unser Abderrhaman und der Kaiser Constantin VII sich im Jahre 948 oder nach Anderen 950 gegenseitig Geschenke machten, hielt es der genannte Filosseno für unzulässig, daß die Flotte des Königs von Cordova, wie aus den Worten des Abraham ben David hervorzugehen scheint, gegen die Schiffe und die Küsten des Byzantinischen Reiches sollten gerichtet gewesen sein.

Er glaubt daher, daß die von Abr. ben David besprochene Seeexpedition Abderrhamans III. nicht mit der von Conde erzählten Fahrt des andalusischen Schiffes im Jahre 955 identisch sein könne; auch habe dieses nicht, wie es nach dem jüdischen Geschichtschreiber scheint, gegen Byzanz, sondern gegen die fatimitischen Chalifen Kairwans, welche damals Africa und Sicilien beherrschten, gerichtet sein können und müßte eine derartige Expedition zwischen 956 und 958 stattgefunden haben, wo Bari nebst mehreren anderen Städten Apuliens und Calabriens, von den Arabern in Afrika unterstützt, sich gegen die Griechen aufgelehnt hatte; es würde demnach der Verkauf des R. Moscheh in Cordova in die genannte Zeit und vielleicht genau in das Jahr 956 fallen.

In dem Poesie bibliche überschriebenen Aufsatze gibt Herr Luzz. eine Probe seiner Studien über die biblische Poesie, zu der er das erste Capitel des Jesaias wählte, welches er bereits im Jahre 1842 mit italienischer Uebersetzung und ausführlichem hebr. Commentare in Prag hat erscheinen lassen. Luzz. wiederholt hier diese Uebersetzung mit unerheblichen Varianten und fügt zur Erläuterung derselben vielfache Bemerkungen bei. Wir theilen hier eine Stelle mit, an der wir uns zugleich eine von Herrn L. abweichende Erklärung erlauben. Es ist bekannt, welche מהפכות זרים mit dem כמהפכת זרים Jes. 1, 7 angerichtet worden sind. Gesenius hat, Vitringa folgend, hier ein sogenanntes כ veritatis eruirt; alle Beweise jedoch, die er für seine Ansicht anführt, erweisen sich bei aufmerksamer Betrachtung als עדי שקר. Herr L. übersetzt: wie das verheerte Land der Barbaren, unter denen er mit Kimchi und Hitzig die Sodomiter versteht. Das Wort זרים sei durch eine Paranomasie in diesem Verse zweimal in verschiedener Bedeutung gebraucht, zuerst in der von Fremden und dann in der von Grausamen, Unmenschlichen, so daß es sich am besten durch Barbaren, welches Wort in mehreren Sprachen diese beiden Bedeutungen hat, wiedergeben ließe. Eine Paranomasie zugebend, glauben wir indeß, daß sich diese Stelle noch anders auffassen lasse. Wir nehmen nämlich das zweite זרים für מזרים (vgl. Ewald, ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache des alten Bundes, Leipzig 1844. § 160 u. 169) von זרה worfeln, schwingen, wie Jer. 51, 2 ושלחתי לבבל זרים וזרוה, wonach die Stelle hieße: so zerstört, als wenn sie durch Worfler umgekehrt wäre (vgl. Jebamot 64a כעתר המהפך את התבואה).

3) Calendario ebraico per venti secoli, eine Schrift, welche bereits durch das Literaturblatt des Orients dem deutschen Publicum bekannt geworden ist.

4) Les trois unités, ein besonderer Abdruck einer von Herrn L. im Univers israélite veröffentlichten Abhandlung, in welcher er nachweist, daß es das Judenthum gewesen sei, welches im Gegensatze zum Heidenthume zuerst die Lehre von der Einheit des Schöpfers, der Einheit in der Schöpfung und der Einheit in der menschlichen Race aufgestellt habe, und so wie dasselbe nur einen vollkommnen, allmächtigen und unendlichen Schöpfer kennt, so erkennt es auch in der Schöpfung nur das Werk einer und derselben höchsten Weisheit und leitet die gesammte Menschheit nur von einem Menschenpaare ab, so daß es in allen Menschen und Völkern nur Brüder desselben Stammes findet.

5) Ein hebräisches und ein syrisches Gedicht, in denen die Thaten des jetzigen Kaisers von Oesterreich gefeiert werden — ein Auszug aus dem diciotto Febbrajo von Dr. A. Volpi, wie bereits Jellinek im Märzhefte dieser Monatschrift angezeigt hat.

Dr. M. Wiener.

(Schluß folgt.)

Literarische Berichte.

II.

Leipzig, im März 1854.

Meinem Versprechen gemäß will ich Ihnen heute über einige Handschriften referiren.

1) היכלות רבתי וזוטרתי [1]), Abschrift eines Bodlejanischen Codex, der am Ende das Datum 4802 = 1042 trägt. Die „großen und die kleinen Hechalot", die bekanntlich bereits von R. Haja Gaon citirt werden und deren sich die hebräischen Festdichter bei אופן, סילוק und קרושה [2]) bedienten, sind nicht blos durch ihr hohes

---

1) Siehe die gesammelten Fragmente im „Bet ha-Midrasch II. S. XV ff. Das Citat des R. Haja Gaon und des Aruch findet sich sowohl in den großen wie in den kleinen Hechalot. Uebrigens habe ich alle dort mitgetheilten Fragmente gefunden.

2) Auch Salomo Ibn Gebirol benutzt die היכלות in seinem כתר מלכות, da wo er die Engel und die himmlischen Schätze schildert. Da Spanien mit Babylonien in Verbindung stand, so fanden sie bald Eingang in dem Vaterlande Gebirol's.

Alter, sondern auch wegen ihrer culturgeschichtlichen Momente sehr wichtig. Sie sind spätestens im achten Jahrhundert, wo der Sufismus[3]) in Persien sich mächtig regte, redigirt und geben ein Zeugniß von dem hohen Aufschwung der halachischen Studien zu ihrer Zeit. Wir lesen nämlich in den großen Hechalot, daß Gott zu Israel spricht: אני יודע מה אתם מבקשים ולבי הכיר מה אתם מתאוים תורה מרובה אתם מבקשים והמון תלמוד ורוב שמועות לשאול הלכה אתם מצפים ולהמון רזיי[4]) אתם מהמדין להרבות הרים הרים להפלות תושיה גבעות גבעות להגדיל תלמוד בהוצות ופילפול ברחובות להרבות הלכות כחול היום ורזיי כעפרות תבל להושיב ישיבות בשערי אהלים לפרש מה איסור והיתר לטמא בה את הטמא ולטהר את הטהור ולהכשיר את הכשר ולפסול את הפסול ולהכיר בהן את הרמים להורות לנידות מה יעשו לקשור כתרים בראשיכם ועטרות מלכות לכוף מלכים להשתחוות לכם ליזקק הזנים להשתטח לפניכם להפקיע שמכם בכל כיפה וזכרכם בכרכי הים וכו׳. Die großen Hechalot sind in dreißig Kapitel (פרקים) eingetheilt, von denen jedes in הלכות zerfällt — daher sie auch als הלכות רבתי citirt werden —, und die kleinen, welche diese Eintheilung nicht kennen, zeichnen sich besonders durch eine aramäische Färbung aus. Da wir aus der Zeit, welcher die Hechalot angehören, wenig schriftliche Denkmäler besitzen, so verdienen sie veröffentlicht zu werden. —

2) Durch die Güte des Hrn. Goldberg habe ich eine Copie des בית המדרש מדרש אבא גוריון aus einer Handschrift des Londoner erhalten, die correcter und ausführlicher als jene ist, welche ich bei meiner Edition benutzen konnte. Die Schilderung des Salomonischen Thrones steht vollständig darin, wie schon der Jalkut zu Ester andeutet, aber ganz so wie Nr. XI im zweiten Theil des „Bet ha-Midrasch", und die Conjecturen, die mein geehrter Recensent Grätz (Monatsschrift II, 349—50) machte, bewähren sich. Es würde zu viel Raum einnehmen, wenn ich hier alle Varianten geben wollte; ich hebe daher blos hervor, daß für אנדיתיקי S. 4 קטריקי gelesen wird. — Zugleich erlaube ich mir nachzutragen, daß man in dem ersten Midrasch für Chanuka Z. 2 v. o. כנוי הקוק für כסא כבוד und Z. 6 בגימ׳ für

3) Siehe meine „Beiträge zur Geschichte der Kabbala" II, S. 15, Anmerkung 22.

4) Unter רזיי muß die Hagada gemeint sein, welche das speculative Element repräsentirt. So liest man in dem ס׳ חנוך (Bet ha-Midrasch II, 116) אגדות neben הלכות und שמועות.

בנוים lesen muß, wie ich mich nach einer nochmaligen Vergleichung des Leipziger Codex überzeugt habe. —

3) Eine Handschrift der Pariser Bibliothek (ancien fonds No. 318) enthält eine kleine Abhandlung, die im Epigraph תקון מדות הנפש genannt wird. Sie ist aber nichts Anderes als die Einleitung zum ס׳ תחכמוני oder חכמוני[5]) von Sabtai Donolo[6]). Sie beginnt סוד ה׳ ליריאיו (s. Geiger, Melo Chofnajim S. 33 hebr.), sucht die Anthropomorphismen von Gott zu entfernen — was ein Kampf gegen die französische Richtung zu sein scheint — und erklärt Genes. 1, 26, indem Donolo eine Teleologie des menschlichen Körpers liefert und nachweist, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei. Nun fand ich, daß in dem anonymen Werke אורחות צדיקים[7]) gegen Ende das ganze ausführliche Bild des menschlichen Mikrokosmos — das auch in שבט מוסר Cap. 46 aufgenommen ist — wörtlich dieser Einleitung Donolo's entlehnt ist, ohne daß die Quelle genannt wird[8]), und

5) Beide Namen sind richtig, indem man 2 Sam. 23, 8 תחכמוני und 1 Chronik 11, 11 חכמוני liest.

6) Hr. Goldberg, der mir das Stück copirte, hielt es für eine besondere Schrift Donolo's. Indessen scheint es öfter besonders abgeschrieben worden zu sein, da man Jezira-Commentare von Donolo ohne diese Einleitung am häufigsten findet. Das Zuverlässigste über Donolo hat Luzzatto im ersten Hefte seines „il Giudaismo illustrato", und beachtenswerthe Forschungen lieferte S. Sachs in ha-Jona S. 53 ff. Die vollständige Donolo-Literatur werde ich an einem andern Orte geben.

7) Eigentlich nennt der Verf. selbst in der Vorrede sein Werk ס׳ מדות.

8) Es ist eine eigenthümliche Erscheinung in der jüd. Literatur, daß viele Werke musivisch aus den Schriften Anderer zusammengesetzt sind. Frappante Beispiele sind שבילי אמונה von Aldabi und שבט מוסר, die eine große Anzahl fremder Werke benutzten und manches, das selten geworden, enthalten. — Wie wichtig dieser Punkt der anonymen Entlehnung für die Literaturgeschichte ist, mögen folgende Thatsachen beweisen. Der Piut des ראב״ן für den zweiten Abend des Wochenfestes, anf. אנכי ראש לדברות הבאיר, vertheilt die 613 mosaischen Vorschriften unter die einzelnen Gebote des Dekalogs. Heidenheim, der in dem Buche מאמר השכל dieselbe Vertheilung und genauer erläutert fand, machte nun alle Anstrengungen, dieses die in Nachmani's Pentateuch-Commentar zerstreuten kabbalistischen Elemente unzählige Mal benutzende Buch, gegen jede gesunde chronologische Anschauung, dem R. Elieser aus Mainz zu vindiciren! Indessen hatte Saadja bereits, sowohl in seinem handschriftlichen Jezira-Commentar wie in einer besondern Schrift über den Dekalog (siehe Dukes, Nachal Kedumim S. 3), diese Vertheilung vorgenommen und nachgewiesen, und ihm haben sie R. Elieser aus Mainz und der Verf des מאמר השכל entlehnt! Ferner bringt Heidenheim zur Erläuterung des genannten Piut

daß daher der Verfasser des ס׳ עולם הקטן S. 24 meiner Edition auf Donolo anspielt: ein Beweis, daß die Schriften Donolo's großen Einfluß ausübten. Der Einleitung geht das akrostichische Gedicht voran, das auch in Melo Chofnajim S. 29—30 abgedruckt ist, hier aber andere Lesearten bietet und im Akrostich הנולד für הושר hat, was auch richtiger ist, da es in der That sonderbar ist, daß Jemand, anstatt zu sagen „geboren da und da" andeuten sollte, wo er gefangen oder geraubt würde. Da sich so viel Gelehrte an der Emendation des Textes versucht haben, so lasse ich hier das Gedicht folgen (die Worte in Parenthese habe ich nach Melo Chofnajim ergänzt und was mit gesperrter Schrift gedruckt ist, bezeichnet die Varianten):

בשם אל חי שפת[9] (צ״ל שבתי) .
שלום (רב) מפי אל שדי
ברכות ונחמות טובות עד בלי די
(תבאנה) למי שיכתוב זה ספר לימודי
יושיעהו אל אם יכתבהו בשמי שיויתיהו בחידי
בלי למהות (שמי) מזה ספר סודי
רק לכותבו שמי בין ידידי
אז יהשב לו בנתינת משכורתו בודאי
בין יבין יגיעי שיגעתי בכל מאודי
רשמי הכמתי ללמוד לא הסתי (במחמרי)
האומנם על זה ראוי הלוהם בלחם למודי
מאמר פי לקיים ולכתוב בכתב ידי
הסר יעשה מלהבזות להתלמר משמי שקראוני יולדי
זכור יזכור הכתוב האומר מכל מלמדי
קנאה ירחק מלבו מלשלם רעה תחת הסדי
הוא החפץ לישא ברכה מאת י״י
וצדקה מאלהי ישעו מדבר בדברי הינוני
אוזן יאזין תהלה לכתוב הרוזי תקנוני

---

eine große Stelle aus den ליקוטים des R. Josef Chiquitilla, die sich auch in dem ס׳ הנפש החכמה von Mose de Leon § 52 befindet, und daher Chiquitilla gehört, was nicht überraschen darf, da in der Schrift de Leon's auch der Hagada-Commentar Chiquitilla's abgedruckt ist. Nun aber steht diese Stelle wörtlich im Sohar III 11a—12b, wie ich schon in meiner Untersuchung über Mose de Leon S. 36 nachgewiesen; folglich hat Josef Chiquitilla — wie auch schon die fingirten Namen שלח ר׳ ייסא סבא לר׳ אלעאי beweisen — den Sohar vor sich gehabt und aus ihm ein Stück hebräisch übersetzt!

9) Die Aufschrift rührt vom Abschreiber her, sowie jene in Melo Chofnajim a. a. O. dem Copisten gehört. Herr Goldberg, der dies nicht merkte, schrieb sie zur ersten Zeile des Gedichtes, und so kam der Name בבלי heraus!

דברי הספר והכמתו (באחרונה לכתוב בעיני
וכל זה העידותי בהפצי)ֹ לרשום ספר הגיוני
נואמי אם לא יקיימו שופט צדיק ידין דיני
וינקום נקמתי מהם אל נקמות י״י
לא יאבה י״י סלוח להם על עלבוני
והכמתם (ישיב) אחור מלהבין סוד י״י [10]
הודם והדרם ישפיל בגזירת י״י
ניב שפתותיהם לא יתקיים בין עם י״י
וימחו מספר היים אם ימחו פיוטי (חשבוני) זכרוני
לבאר שהת ירדו היים הנוצרים על י״י
דברי אלה אם ימאסו מלכתבם בסודי שינוני
מאום ימאסם אלהינו ואם לא יחוסו לבזיוני
אך בכל זאת בי״י אלהי שמתי בטחוני
והוא ישלם שכר יגיעי שיגעתי רוב שני
ראשית חכמת סודם לפענח יראת [11] י״י
ספרים [12] סתומים ועמוקים לפרש יותר מקדמוני [12a]
חסדיו הנאמנים ינחמוני מכל אנחותי ויגוני
זכר נרשם נתן לי בביתי בקהל י״י
קנין ראשית דרכו ינחיל לבני ולבני בני
נצח סלה ועד א״ס :

Da Donolo bat, man möchte dieses Gedicht seinem Werke voransetzen, so hat es der Copist gewissenhaft selbst vor ein Bruchstück desselben gestellt. Allerdings bildet die Einleitung für sich auch ein Ganzes. Was nun den Namen אורם betrifft, so hat ihn Luzzatto a. a. O. S. 36 nach Sardinien verlegt; allein die ganze geographische Situation — Donolo wurde in אורם gefangen und in Tarent befreit, seine Eltern und Verwandten aber wurden theils nach Palermo theils nach

---

10) Eine Anspielung auf den Anfang des Werkes סוד ה'.

11) Analog Spr. 9, 10; daher יראת passender als יראי in Melo Chofnajim ist.

12) Der Plural deutet darauf hin, daß das Einleitungsgedicht sich sowohl auf den Jezira-Commentar als auf das ס' המזלות oder den Commentar zu ברייתא דשמואל bezieht, und daß daher Donolo's תחכמוני beide Commentare umfaßte, die später von Copisten für den verschiedenen Gebrauch getrennt wurden. Vgl. auch S. Sachs a. a. O. S. 54.

12a) Nach dieser Leseart ist es auch möglich, daß Donolo auf ihm vorangegangene Commentatoren anspielt, und da er arabisch verstand, so kann er wohl Saadja's Jezira-Commentar vor sich gehabt haben, der in seiner Einleitung — wenn ich mich nicht irre — ebenfalls die Anthropomorphismen zu entfernen sucht.

Afrika weggeführt — spricht mehr für einen Ort im Neapolitanischen, wenn auch eingeräumt werden muß, daß die Schreibung אורס für Aversa Schwierigkeiten unterworfen ist und Uras orthographisch besser paßt. —

4) פירוש אלפ״ביטין, Commentar zu den aramäischen Alfabet-Gedichten, welche in früheren Jahrhunderten beim Vorlesen des Dekalogs am Wochenfeste recitirt wurden [13]). Es liegt mir ein Theil desselben — als Abschrift des Herrn Goldberg [14]) aus einem Codex des Londoner בית המדרש — vor und er ist eine Bereicherung der aramäischen Lexikographie und der Midraschimkunde. Der Verfasser nennt darin seine Lehrer ר׳ דניאל נרו, ר׳ יואב נרו, ר׳ נתן זצ״ל und seinen Bruder ר׳ צדקיהו נרו, und er ist wahrscheinlich R. Benjamin, der Bruder des Verfassers von שבלי הלקט, der sich mit den Targumim beschäftigte und ein tüchtiger Kenner des Griechischen und Arabischen [15]) war (s. Schorr in Zion I, 140. Anmerkung 21). Er kennt die echte Pesikta, indem er die פסיקתא דשבועות, die פסיקתא דויהי ביום כלות und die פסיקתא דזכור citirt, und bemerkt daß der Vocal סגול seinen Namen von der Form der Traube hat: ועל כן שלש נקודות של פתח קטן נקראים סגול שהן עשויין כאשכול, da im Aramäischen die Traube סגולתא heißt. Da R. Juda, ein Cousin des Verf. von שבלי הלקט, auch einen Bruder Namens Zidkijahu hatte, so könnte auch dieser R. Juda den פירוש אלפיביטין verfaßt haben, was aber dem hohen Alter dieses Commentars keinen Abbruch thut.

5) In dem vorigen Jahrgang dieser Monatsschrift, S. 286 ff., habe ich über das handschriftliche Rechtscompendium des R. Chajim b. Samuel berichtet. Wenn meine Vermuthung, daß Abraham Abulafia in seinem Briefe an Abraham (siehe „Philosophie und Kabbala I", S. 25) unter dem רב הידוע ששמו בגימטריא חכ״ם einen R. חיים meint, sich bewährt, so könnte man vielleicht die Zahlenchiffer auf den gedachten R. Chajim, der gleich Abulafia aus Tudela war, beziehen. Dann wäre aber der Brief nicht nach Messina, sondern nach Spanien

---

13) S. Kerem Chemed III, S. 201 die Mittheilung Luzzatto's über das מחזור ויטרי. Diese Gedichte finden sich auch auf der hiesigen Rathsbibliothek cod. 7.

14) Ich erlaube mir diesen würdigen Greis den jüdischen Gelehrten zu empfehlen, die etwa Abschriften aus der großartigen Pariser Bibliothek zu erlangen wünschen. Seine Adresse ist: Monsieur B. Goldberg à Paris, rue St.-Martin 316.

15) Es kommen in der That in dem פירוש אלפיביטין griechische und arabische Wörter vor. Auch erklärt er Manches italienisch, da er ein Römer war.

gerichtet. — Da ich es in diesem Berichte nur mit Handschriften zu thun habe, so ist es wohl nicht am unrechten Orte, wenn ich die Mittheilung mache, daß in einer Sammlung Autographen ausgezeichneter Persönlichkeiten, die vom 8. Mai ab hier zur Versteigerung kommt, sich auch das Autograph eines Rabbiners befindet. Auch ein Fortschritt! —

6) In Wien bei Adalbert della Torre werden jetzt gedruckt: a) אור ה' von R. Chasdai Kreskas, nach einer Handschrift der k. k. Bibliothek, die mehr als die einmal gedruckte Ausgabe dieses Werkes enthält. b) Commentar zu Abot von R. Menachem ha-Meïri, nebst einer großen Einleitung über סדר תנאים ואמוראים und andere berühmte Gelehrte. c) בית נתן enthaltend: bedeutende aus einem alten, nur einmal vorhandenen Manuskripte gesammelte Varianten auf die ersten zwei Theile des תלמוד בבלי, nebst halachischen Decisionen von R. Jesaja di Trani zum Tractat Berachot. Herausgegeben von R. S. Coronel aus Jerusalem. Nach einer brieflichen Mittheilung liest die Handschrift Berachot 61 b bei dem Tode des R. Akiba כל ימי הייתי כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה דורש וכו' für. Uebrigens hat Herr Coronel im שומר ציון הנאמן mehrere Proben aus dieser wichtigen Handschrift mitgetheilt.

Jellinek.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigungen. Januarheft S. 40 Zeile 12 von oben lies: „daß Herodes im siebzehnten Jahre seiner Regierung" 2c. S. 41, Anmerk. 3 zu Anfang lies: „Auch die Bemerk." 2c. — März-Heft S. 101 (Anmerkung), Zeile 16 von unten lies: „nicht zulässig, diesen mit dem in sehr später" 2c. S. 102, Anmerk. 5, Zeile 5 von unten lies: „Dadurch aber, daß sie" 2c.; in der folgenden Zeile lies: „und seiner Sühne, der Tempel-Rest" 2c. — Im Aprilheft d. J. S. 151 ist Z. 15 für „den Sifri nie" zu lesen „der Sifri nur an höchst seltenen Stellen". Vgl. Synhedrin 86 a. — Ferner ist das. S. 154, Z. 11 für „erscheint nirgends" zu lesen „erscheint selten". Der Ausdruck י"נ מכות kommt mitunter da vor, wo eine in der Mechilta sich findende Stelle angeführt wird. Vgl. Synhedrin 86 a und Mechilta Jithero zu V. לא תגנב. Diese Stelle würde sich also hierdurch, gegen den von mir daselbst angeregten Zweifel als echt erweisen. Vgl. auch Cholin 115. F.

Die neuere jüdische Literatur und ihre Bedeutung.

In Briefen von Dr. B. Beer.

(Vergl. Januarheft d. Jahrg. S. 14 seq.)

VI.

Um das Bild des religiösen Jugendunterrichts (als des Gegenstandes, worüber ich mich in meiner vorigen Mittheilung mit Ihnen unterhielt) in dem Zeitraume, wo die Werke, die wir unter Mischna, Talmud und Midraschim begreifen, noch nicht fertig und abgeschlossen vorlagen, zu vervollständigen, komme ich noch auf einige Specialitäten zurück, die sowohl in die Art und Weise des Unterrichts nähere Einsicht gewähren, als auch über die Wissensgegenstände selbst, die man besonders für geeignet hielt, den Kindern einzuprägen, sowie über die Stellung, die man den Lehrern einräumte, noch manche Aufklärung bieten. Der Geist, der den ganzen religiösen Unterricht durchdrang und beseelte, soll Ihnen sodann zur klaren Anschauung gebracht werden.

Bereits hatte ich Ihnen mitgetheilt, daß der eigentliche Religionsunterricht damit begann, gewisse Bibelstellen, die für das kindliche Gemüth und Fassungsvermögen angemessen erschienen, auszuwählen und der Jugend besonders einzulernen. Von da ging man erst zum weiteren Bibelunterrichte über. Schon in älteren Zeiten mag es hierbei üblich gewesen sein, dergleichen Bibelstücke und Abschnitte aus der heil. Schrift auf besondere Rollen zu verzeichnen, um sie der Jugend zugänglicher zu machen. So pflegte man den Abschnitt Schema Jisrael (Deut. 6, 4—9), der die Hauptprincipien der israelitischen

Religion (Einheit Gottes, Liebe zu ihm, Hingebung für ihn u. s. w.) enthält, ferner den großen Lobgesang (Hallel) wegen Errettung aus Egypten und Befreiung von andern großen Drangsalen, ingleichen die Schöpfungsgeschichte bis zur Erzählung von der Sündflut, die Opfergesetze der ersten Kapitel des dritten Buches Moses, zuweilen auch die zu Anfang des vierten Buchs enthaltenen Berichte von der Zählung der Israeliten, ihrem Lager und ihren Wanderungen in der Wüste u. s. w. (vgl. jer. Megilla III, 1.) besonders aufzuzeichnen, faßte wohl auch mehrere der gedachten und andere passende Abschnitte auf derselben Rolle zusammen und gab sie sowohl Jugendlehrern als Kindern, besonders Letzteren auch zur Selbstübung (Abot d. R. Nath. c. 8.), in die Hände. Dies waren also die ersten religiösen Elementarlehrbücher oder „biblische Compendien für die Jugend" (wie wir sie heute nennen möchten), von denen das Judenthum Kunde gibt. Die Erfahrung hatte jedoch gelehrt, daß solche Aussonderungen gewisser Abschnitte aus der heil. Schrift und deren Verbreitung im Volke auf einzelnen Blättern und Rollen (wie heutzutage die Traktätchen) nur dahin führten, gründliche Bibelkenntniß zu verdrängen, allerlei getrübte Auffassungen der Religionslehren zu befördern und überhaupt den hereinbrechenden Sectirereien und Apostasieen Thür und Thor zu öffnen. Die Vorschrift ward daher geltend gemacht und auf das Schriftwort selbst gestützt, daß das Aufzeichnen einzelner Bibelabschnitte, sei es auch zum practischen Gebrauche, streng verboten sei. Die Nützlichkeit solcher Auszüge für den Jugendunterricht hatte sich inzwischen zu sehr herausgestellt, um übersehen zu werden. Manche gewichtige ältere Autoritäten ließen daher zu diesem Behufe die Anfertigung von Compendien der erwähnten Art ausnahmsweise zu (Gittin 60 a, Soferim V, 9), und, obwohl ein um's J. 300 blühender angesehener Talmudlehrer (Rabba, Sohn Nachmeni's) auch diese Auszüge für den Jugendgebrauch wieder untersagte, ja sogar auf die von einem seiner vorzüglichsten Jünger an ihn gerichtete Frage über den Grund der Ausdehnung dieses Verbots keine weitere Antwort gab, als „daß es ein unbedingtes, durch die Ueberlieferung sanctionirtes Verbot sei" (Gittin a. a. O.), so erhielt sich jener Brauch doch noch lange aufrecht, wie namentlich aus einer Midraschstelle (Debarim rab. c. 8.) erhellt. — Bei der großen Seltenheit geschriebener Bücher zu jener

Zeit und dem enorm hohen Preise derselben wäre auch der Bibelunterricht, besonders für die ärmere Jugend, ganz unmöglich geworden, wenn man sich hierbei auf vollständige Exemplare der biblischen Bücher hätte beschränken müssen und nicht, zumal für Anfänger, zu Auszügen in der erwähnten Weise seine Zuflucht hätte nehmen dürfen[1]). In den palästinensischen Gemeinden, wo Druck und Verarmung immer zunahmen, scheint jenes Bedürfniß daher insbesondere empfunden worden zu sein.

War der Knabe so weit vorgeschritten, daß die auf Rollen gefertigten Auszüge nicht mehr genügten, so begann der Unterricht im Pentateuche selbst; nach dessen Verständniß ging man zu den Propheten, von da zu den Hagiographen (Ketubim) über (Debarim rab. l. c.). — Vier Jahre, vom 6. bis zum 10. Lebensjahre, waren gewöhnlich dem Bibelunterrichte gewidmet. Es ward den Lehrern zur Pflicht gemacht, diese Zeit gehörig zu benutzen und während derselben dem Kinde von der heil. Schrift so viel beizubringen, als es zu fassen vermochte (Ketubot 50 a. Baba batra 21 a). — Auf Correctheit in Aussprache, Punctirung und Accentuirung (richtigen Absatz der Perioden[2]) ward hierbei großes Gewicht gelegt. „Unterrichte dein Kind nur aus einem correct geschriebenen Buche", lautete ein Grundsatz, den R. Akiba noch im Gefängnisse einem seiner vorzüglicheren Schüler dringend empfahl (Pesachim 112 a). Man urtheilte sehr richtig, daß einmal eingesogene Fehler und Irrthümer, besonders wenn sie im jugendlichen Alter Wurzel gefaßt haben, später nur mit großer Anstrengung und auch dann nicht immer wegzubringen sind. Da in jenen Zeiten der Bibelunterricht blos aus nicht punctirten Büchern

---

1) Vergl. R. Ascher ben Jechiel zu obiger Stelle in Gittin. — So schätzte man einst im 3. oder 4. Jahrhundert in Palästina den Werth eines Exemplars der Psalmen, des Buches Hiob, zerrissener Stücke aus den Sprüchen Sal. nebst einen grobwollenem Gewande auf 5 Minen (mindestens 125 Rthlr. preuß. Courant), s. Gittin 35 a. — Die Meinung J. Karo's zu Tur Jore deah c. 283., daß die Bücher in den Zeiten der Talmudisten nicht so selten und kostspielig gewesen seien als später im 11. Jahrh. zur Zeit des R. Alfasi, dürfte daher aus nurgedachter Talmudstelle zu widerlegen sein. Doch wäre vielleicht zwischen der Euphratgegend, wo damals mehr Intelligenz unter den Juden war, und Palästina eine Distinction zu machen. —

2) פיסוק טעמים, s. Raschi zu Nedarim 37 a. —

(wie unsere heutigen Gesetzrollen in der Synagoge) ertheilt wurde und weitere grammatikalische Hülfslehrbücher nicht existirten, so mußte um so mehr darauf gesehen werden, daß der Lehrer der Sprache mächtig und den Bibeltext correct auszusprechen im Stande sei, wenn nicht die schädlichsten Irrthümer für die Lernenden daraus erwachsen sollten, wovon der Talmud (B. batra a. a. O.) Beispiele mittheilt. Ein Lehrer, der obgedachte Eigenschaften besitzt, ist daher, selbst wenn seine übrigen Kenntnisse nicht so umfangreich sind, nach der recipirten Halacha jedem Andern vorzuziehen (a. a. O.) — Um die Kenntniß des Urtextes der heil. Schrift zu erleichtern und überhaupt Geläufigkeit in Handhabung der hebräischen Sprache zu erzielen, wurden die Knaben schon in früher Jugend zum hebräisch Sprechen angehalten und darin geübt, worin Väter, die Anspruch auf Religiosität und Bildung machten, vornehmlich in Palästina, mit gutem Beispiele vorangingen. (Sifri zu Deut. 11, 19. und jerus. Sabbat I, 3.) —

Neben dem Bibelunterrichte wurden die Kinder auch in der Liturgie und Kenntniß der Benedictionen unterwiesen. Erwachsene, selbst in anderen Lehrgegenständen wohlunterrichtete Männer, wenn sie über Einzelnes in gedachtes Fach einschlagende belehrt sein wollten, stellten sich daher zuweilen an den Ausgang eines Schulhauses und befragten den ersten ihnen zufällig entgegenkommenden Knaben über Das, was sie zu wissen wünschten, wo sie auch gewöhnlich richtige Auskunft erhielten (Erubin 28 b.). —

Erst wenn der Knabe das Alter erreicht hatte, wo eine genauere Kenntniß und größeres Vertrautsein mit der ganzen heil. Schrift bei ihm vorauszusetzen war, begann das Erlernen der Mischna, worauf weiterhin tieferes Eingehen in die Halachot (Ritual- und Rechtsgesetze und deren mit Dialektik verbundene Nachweisung aus Bibel und Tradition) und in reiferem Alter auch in die Hagadot (allegorisch-philosophische Bibelauslegungen, Erzählungen, Parabeln, Mythen u. dgl.) folgte. Gewöhnlich war das 10. Lebensjahr zum Anfang des Mischna-Cursus bestimmt, doch richtete man sich hierbei nach den verschiedenen Fähigkeiten der Kinder; erst nach erreichtem 12. Lebensjahre nahm man es ernster und wendete gegen die Faulen und Nachlässigen körperliche Züchtigung an (Ketubot 50 a). Doch durften derartige Züchtigungen nur mit großer

Mäßigung stattfinden und der Gesundheit des Knaben durchaus nicht nachtheilig sein; fruchteten sie nichts, so sollte man sie nicht wiederholen, auch den ungelehrigen Schüler nicht sogleich aus der Schule entlassen, sondern der Erwartung leben, daß Ehrgefühl ihn doch am Ende dahin bringen werde, mit mehr Aufmerksamkeit zuzuhören (Baba batra 21 a und Raschi das.). —

Auf die Gesundheit der Jugend ward überhaupt mehrfache Rücksicht genommen, auch darauf, daß die Eltern stets im Stande blieben den Unterricht zu überwachen, so daß auf diese Weise die häusliche Erziehung mit dem öffentlichen Unterrichte Hand in Hand gehen konnte. So war an den Sabbattagen der Unterricht zwar nicht ganz suspendirt (vgl. meinen vorigen Brief, S. 27. d. Jahrgang.); es durften aber an diesen Tagen neue Lehrgegenstände nicht begonnen, sondern blos das Alte, von den Kindern bereits Gelernte wiederholt werden. Als Gründe sind angegeben, daß das Erlernen neuer noch nicht gekannter Gegenstände theils gespanntere Aufmerksamkeit erfordert, daher auf die Verdauung der Kinder, die am Sabbat mehr Speisen zu sich nehmen und deßhalb weniger Anstrengung vertragen können, nachtheilig wirken möchte, theils aber auch dadurch die Eltern, die dem Unterrichte ihrer Kinder sorgliche Theilnahme widmen, von ihren sabbatlichen Erholungen abgehalten werden würden (Nedar. 37 b). — Weitere Ferien als z. B. an Halbfeiertagen, Rüsttagen der Feste u. s. w. waren damals noch nicht üblich und kamen erst später auf. Unterbrechungen im Unterrichte wurden überhaupt im höchsten Grade gemißbilligt; „selbst wenn der Bau des Tempels zu Jerusalem in Frage stünde (als das wichtigste religiösnationale Ereigniß), darf um deswillen keine Schulversäumniß stattfinden", lautet ein talmudischer Ausspruch (Sabbat 119 b).

Der Unterricht ward auch äußerlich mit der erforderlichen Ordnung und Gemessenheit ertheilt. Es gab besondere Schulinspectoren (מפקדי כנסיות), die darauf zu sehen hatten, daß die Schüler zur bestimmten Stunde in das Lehrhaus gingen und dasselbe nach beendigtem Unterrichte in geordneter Schaar wieder verließen. Selbst ansehnliche Gelehrte wurden zuweilen mit diesem Amte betraut und fanden sich dadurch in ihrer Würde gehoben (Chulin 51 a und Raschi das.). — Nicht minder war für die Lehrweise selbst eine geeignete Methode eingeführt,

die jedem einzelnen Fache zu entsprechen bestimmt war. Die heil. Schrift (als dringendster und unentbehrlichster Theil des Religionsunterrichts) sollte mit Ernst und Strenge (באימה, בפנים זועפות), die Mischna (wobei das Gedächtniß vornehmlich in Anspruch genommen wird, daher Ueberanstrengung nachtheilig sein kann) mit Mäßigung (בפנים בינוניות), die talmudische Dialektik hingegen in faßlichem und das Verständniß erleichterndem Tone (בפנים מסבירות), die hagadischen Mittheilungen endlich mit Heiterkeit (בפנים שוחקות), um dadurch den Eindruck auf Gemüth und Einbildungskraft zu erhöhen, vorgetragen werden (Jalkut I, 286.). — Für zweckmäßig ward es erachtet, in der Reihenfolge der Unterrichtsgegenstände, besonders der biblischen Bücher, die man vortragen wollte, den Wunsch der Schüler zu berücksichtigen, da Das, was man mit Vorliebe lernt, dem Gedächtnisse sich besser einprägt (Aboda sara 19 a). — Ferner war es Norm nicht zu viele Gegenstände auf einmal zu lehren, einen allmäligen Uebergang vom Leichteren zum Schwereren stattfinden zu lassen und erst den Inhalt des Lehrgegenstandes im Ganzen aufzufassen, ehe man in die Erklärung des Einzelnen tiefer eingeht (Berachot 63 b). Das Hin- und Herschweifen im Unterrichte von einem Thema zum andern ward nicht gebilligt, eben so wenig das Ueberschlagen von Stellen; man sollte vielmehr da fortfahren, wo man stehen geblieben war (Abot d. R. Nathan c. 26.). — Doch ward Vorsicht empfohlen, den Kindern nicht Dinge zu lehren, die sie noch nicht gehörig zu begreifen im Stande sind oder wovon sie mißbräuchliche Anwendung machen könnten (Midrasch zum hohen Liede 1, 2.).

In welcher großen Achtung die Religionslehrer der Jugend standen, wenn sie ihrer Pflicht getreu oblagen, beweisen Aussprüche wie folgende (B. batra 86.): „Es heißt in der Schrift (Dan. 12, 3.): „„Die, welche Recht fördern für Viele werden glänzen wie die Sterne ewiglich““, hierunter sind die Kinderlehrer („da sie die Kinder auf den Weg zum Guten leiten“, Raschi z. St.) verstanden; das heißt, in dem Falle, wenn sie ihre Pflichten so getreulich erfüllen wie R. Samuel Sohn Schilat.“ Von diesem Lehrer wird nämlich als Beispiel seiner Berufstreue unter Andern erzählt, daß er 13 Jahre seinen eignen Garten nicht besuchte, um den Unterricht der ihm anvertrauten Jugend nicht zu verabsäumen. War er ja einmal

genöthigt während der Schulstunden auszugehen, so schwebten seine Gedanken doch immer noch bei den Kindern (a. a. O.). Er stand auch darum in so allgemeiner Achtung, daß, obgleich er nicht ohne Vermögen war, die (persische) Regierung ihm doch die Grundsteuer erließ (Ketubot 62 a). Er mochte ein großes Talent besitzen, die Unterrichtsgegenstände den Kindern nicht nur recht faßlich, sondern auch mit Geist und Gemüth darzustellen; denn als der berühmte Gesetzeslehrer Rab (Abba Areka) seinem Tode nahe war, bat er jenen R. Samuel Sohn Schilat, die übliche Trauerrede um ihn nach seinem Ableben zu halten, da dessen Vortrag besonders im Stande sein würde das Gefühl der Zuhörer zu erregen (Sabbat 153 a.). —

Andererseits wurden Lehrer, die den Unterricht vernachlässigten oder aus Unkenntniß Irrthümer lehrten, ohne vorgängige Ermahnung, ihres Amtes entsetzt (Vergl. Maim. hilch. Sechirot 10, 7.). —

Ueberblicken wir jedoch die Geschichte des Religionsunterrichts seit der Zerstörung des zweiten Tempels noch einmal, so wird sich ergeben, daß die meisten jener Elementarschulen, die sich früher und noch bis zur Hadrianischen Verfolgung fast regelmäßig in allen Orten befanden (vgl. meinen vorigen Brief S. 25.), nach der letzteren drangsalvollen Periode in Verfall geriethen. — Schon R. Simon Sohn Jochai's, der bald nachher lebte, klagt darüber und meint, daß der Ruin so mancher vorher blühend gewesener Städte hauptsächlich darin seinen Grund habe, „weil sie keine Lehrer und Repetenten für die Jugend mehr in ihrer Mitte anstellen!" (jerus. Chagiga I, 7). — Sehen wir in solchen Aeußerungen fürwahr keine bloße Hyperbel! Wo der Jugendunterricht vernachlässigt wird, wo das werdende Geschlecht ohne religiössittliche Leitung heranwächst, da wird auch Rohheit überhandnehmen, endlich gänzliche Verwilderung eintreten, der Geschmack an friedlichen Beschäftigungen sich verlieren, Stadt und Land werden dem Verderben entgegenschreiten und die Bevölkerungen einem umherschweifenden Räuber- oder Abenteurerleben sich ergeben, wovon damals allerlei Beispiele aufzuweisen sind. Aehnliches berichtet die Weltgeschichte auch von anderen Völkern zu andren Perioden; Verfall eines geordneten Jugendunterrichts ist die erste Stadie eines allgemeinen Verfalls der Sitten und des Wohlstandes. — In diesem Sinne fragten auch einst mehrere Gesetzeslehrer,

als sie in eine Stadt kamen und darin weder Jugendlehrer noch Schulanstalten fanden, nach den Hütern des Orts. Da man ihnen die bewaffneten Stadtwächter vorstellte, erwiederten sie: „Diese schirmen nicht, sondern zerstören nur; die wahren Hüter der Stadt sind vielmehr tüchtige Lehrer, denn wenn der Herr die Stadt nicht hütet, so ist vergeblich des Wächters Mühen[3])" (Ps. 127, 1.)!

Schon der Patriarch R. Jehuda hanasi I, der durch Veranstaltung der Mischnasammlung dem intellectuellen Leben im Judenthume einen neuen Mittelpunkt schuf, scheint die Restaurirung des verfallenen Jugendunterrichts angebahnt zu haben; wenn auch vielleicht äußere Verhältnisse, seine höhere politische Stellung, sowie die unablässige Aufmerksamkeit, die er dem Gesetzesstudium und der Concentrirung des tradirten Materials nothwendig widmen mußte, ihn zu sehr abzogen, um mit gleicher Energie sofort für das Schulwesen der Jugend wirken zu können. Seine Theilnahme dafür ergibt sich sowohl aus den anpreisenden Worten, die er über die Thätigkeit R. Chija's für den Jugendunterricht vernehmen ließ (Ketub. 103 b, B. Mez. 85 b), als auch unter Andern aus dem Umstande, daß er einst einer Gemeinde, die einen Mann von ihm bezeichnet zu haben wünschte, der unter mehreren Functionen die eines Jugendlehrers in sich vereinigen sollte, einen seiner begabtesten Schüler und ausgezeichneten Gelehrten, den R. Levi Sohn Ssissi's, empfahl[4]). — Auch finden wir die Männer insgesammt, die aus seiner Schule und Umgebung hervorgingen, um sodann, theils in Palästina, theils in der Euphratgegend, als höchste religiöse Autoritäten zu glänzen, in Wort und That den religiösen Jugendunterricht fördern. Besonders war es der schon oben erwähnte Rab oder Abba Areka, der in Babylonien sehr zweckmäßige Anordnungen für den Jugend-

3) Jer. Chagiga a. a. O. Vgl. auch Grätz, Gesch. d. J. IV, 341. — Als Martin Luther, gegen 1300 Jahre später, die deutschen Städte zu Errichtung geeigneter Schulen für die Jugend kräftig ermahnte, „damit sie nicht verderbet werden und es ihnen wie Sodom und Gomorah 2c. erginge" (vergl. Luthers Schriften v. Walch X, 532. seq.), wußte er wohl nicht, daß einst jüdische Männer längst vorher in ähnlicher Weise sich ausgedrückt hatten.

4) Jer. Jebam. XII, 7, Bereſch. rab. c. 81., vgl. auch Grätz a. a. O. S. 235.

unterricht ertheilte, auf die Pünktlichkeit der Lehrer sah und die Gesundheit der Kinder stets zu berücksichtigen empfahl (B. batra 21a[5]). So wendete er die Bibelworte (1. Chron. 16, 22) „berührt nicht meine Gesalbten“ auf die Schuljugend (die man damals mit Oel einzureiben pflegte) an, welche man vor jeder Unbill zu beschirmen habe, daß ihnen nirgend Leid geschehe (Sabbat 119b). — In Palästina war es der gelehrte Fortsetzer der Mischnasammlung, R. Chija, der, wie schon bemerkt, noch bei Lebzeiten R. Jehuda I. des religiösen Jugendunterrichts emsig sich annahm. Er fertigte selbst Abschriften der Bücher Moses auf Pergamentrollen, die er auch sogar selbst zubereitet haben soll, sandte sie an Orte wo es keine Kinderlehrer gab, so daß von fünf Knaben immer je einer ein andres der 5 Bücher Moses erhielt. Jeder mußte nun das von ihm erlernte Buch seinen Mitschülern weiter lehren. Eben so machte er es mit den 6 Ordnungen der Mischna, wodurch eine Art wechselseitiger Unterricht zu Stande kam (Ketub. und B. Mez. a. a. O.). — Nächst ihm suchte dann R. Jochanan durch Ermahnungen und Verheißungen auf den Willen der Eltern einzuwirken, „ihre Kinder frühzeitig in der göttlichen Lehre unterrichten zu lassen“ (Pesachim 113a); aber der Patriarch R. Jehuda II. (Enkel R. Jehuda hanasi's I.) im Vereine mit seiner gelehrten Umgebung, wozu u. A. hauptsächlich Simon Sohn Lakisch gehörte, ließ es dabei nicht bewenden, sondern legte auch kräftig Hand an, um den Jugendunterricht allgemein wieder zu heben. Nicht nur daß er durch salbungsvolle Aussprüche (Sabbat 119b und 32b[6]) die öffentliche Meinung für den religiösen Jugendunterricht und dessen Wichtigkeit zu gewinnen strebte, sondern er sandte auch Rabbinen eigends im Lande umher, die sich nach dem Bestehen von Jugendschulen zu erkundigen hatten und da wo sie keine vorfanden, deren

---

5) Vgl. auch Frankel, die Gemeindeordn. nach talm. Rechte in dieser Monatsschr. Jahrg. 1853. S. 295.

6) Der Ausspruch das. בעון בטול תורה בנים מתים וכו' scheint von diesem R. Jehuda II. herzurühren, da dies consequent mit seinem anderweit dargelegten Eifer für das Thoralernen der Jugend (vgl. Sabbat, an der oben im Texte angef. St.) ist. Die Frage סברי ר' יהודא הנשיא היינו ר', welche der Talmud im Grunde nicht ganz genügend löst, wäre dadurch gehoben. Der andere Satz בעון נדרי' וכו' dürfte dagegen dem R. Jehuda I. beizumessen sein, der überhaupt viel auf Gelübde und Entsagungen hielt (vgl. Berachot ad fin.). —

einzurichten beauftragt waren (jer. Chagiga I, 7[7]). — Von nicht minderem Eifer beseelt für die Förderung des Religionsunterrichts bei den Kindern war auch noch ein anderer berühmter Zeitgenosse jenes Patriarchen Jehuda II., nämlich R. Josua Sohn Levi's. „Nicht blos der Vater hat darauf zu sehen, daß seine Kinder in der göttlichen Lehre unterrichtet werden, sondern auch der Großvater in Bezug seiner Enkel, und (wie R. Jos. S. Levi's äußert) wird ihm dies so hoch angerechnet, als habe er die Lehre selbst vom Sinai empfangen", da er für deren Fortpflanzung auf mehrere Generationen hinaus Sorge trägt (Kiduschin 30 a). Noch werden Beispiele von ihm und anderen Talmudlehrern mitgetheilt, die ihre Sorgfalt für den Unterricht der Kinder bekunden und worauf ich in meinem vorigen Briefe bereits hinwies. In der Euphratgegend waren es im 4. Jahrh. besonders Raba und R. Dime, die der Erhaltung und Regelung des Jugendunterrichts ihre Aufmerksamkeit schenkten und manche ältere Anordnungen theils auffrischten, theils einer Revision unterwarfen (B. batra 21 a). —

Die Bedeutsamkeit, die man dem Religionsunterrichte der Kinder beilegte, und wie man dahin trachtete Alles zu vermeiden was denselben irgend beeinträchtigen möchte, zeigt sich auch im talmudischen Civilrechte. So darf, wenn ein Gehöfte

---

7) Grätz (Gesch. d. J. IV, 341.) will zwar diese Anordnung in eine etwas spätere Zeit hinabrücken und sie dem R. Jehuda III. zuschreiben, allein erstlich würde sonach die Restaurirung des nach der Hadrianischen Verfolgung in Verfall gerathenen Jugendunterrichts in einer Zeit stattgefunden haben, wo Druck und Verarmung schon wieder sehr zunahmen und die Ausführung solcher Maßregeln nicht so leicht thunlich war. Zweitens ist es nicht wahrscheinlich, daß Jehuda III. seinen Lehrer, den angesehenen und gelehrten R. Ami mit zum Sendboten bestellt habe, um im Auftrage des minder angesehenen Patriarchen Schulvisitationen im Lande zu halten, während es für Jehuda II. passend erscheint, jüngere Gelehrte, wie R. Ami, R. Assi und R. Chia (vielleicht der Cetubot 8b, 111b und Kiduschin 30a genannte Chia bar Abba od. bar Ada, der Kinderlehrer im Hause des Simon b. Lakisch war und sich daher zu einer solchen Sendung eignete) damals noch waren, mit einer derartigen Function zu betrauen. Drittens ist jene Maßregel zur Restaurirung des Schulunterrichts ganz in Harmonie mit den begeisterten Aussprüchen, die Simon b. Lakisch aus dem Munde seines Freundes Jehuda II. mittheilt, worauf oben im Texte hingedeutet wurde. Diese Männer werden also nicht beim Worte stehen geblieben sein und die Ausführung erst einer späteren Generation überlassen haben. —

aus mehreren Häusern besteht, kein Einzelbesitzer eines dieser Häuser einen Miethbewohner aufnehmen, dessen Beschäftigung mit Geräusch verbunden ist oder viele Passanten herbeiführt (nach einigen Gesetzinterpretatoren „selbst dann nicht, wenn diese Beschäftigung eine religiöse ist, z. B. Thoraschreiber), ohne Zustimmung sämmtlicher Eigenthümer der im Gehöfte befindlichen Häuser; blos zu Gunsten der Anlegung von Kinderschulen zum Religionsunterrichte ward eine Ausnahme statuirt und bedarf es zur Aufnahme solcher in einem der betreffenden Häuser keiner weiteren Einwilligung der übrigen Besitzer, „um die gottgefällige Institution des Religionsunterrichts der Jugend auf keine Weise irgend zu hemmen oder zu erschweren" (J. Karo zu Tur Choschen Mischpat. c. 156. nach B. batra 21a und Nachmanides das.). —

Ersehen Sie nun aus diesen Einzelnheiten wohl zur Genüge, wie in der talmudischen Epoche der religiöse Jugendunterricht mit Liebe und Eifer gefördert, mit Ernst und Methode gehandhabt wurde, so entgeht Ihnen doch die Frage nicht, von welchem Principe man eigentlich bei dem Unterrichte ausging, welche Basis man ihm gab? War es nur hauptsächlich darum zu thun der Jugend nach und nach eine massenhafte Kenntniß der religiösen Urkunden und Traditionen, Gesetze und Lehren beizubringen, mit anderen Worten die Kinder mit Wissen zu bereichern, oder arbeitete man auch auf ihr Gemüth hin, strebte nach dem Ziele, daß das Wort Gottes nicht blos von ihrem Verstande begriffen, in ihrem Gedächtnisse aufgenommen werde, sondern daß es auch in ihrem Herzen tief wurzele und aus solcher Aussaat wahrhafte Gottes- und Menschenliebe, Recht und Tugend als goldne Früchte hervorgingen?

Diese Ihre gewichtigen Fragen möglichst genügend zu beantworten, werde ich in meinem folgenden Briefe nach Kräften mich bestreben.

VII.

Von den vorzüglichsten Denkern bis in die neueste Zeit herab ist darüber gestritten worden, wo eigentlich die Quelle aller Religion im Menschen zu suchen sei: ob im Verstande oder im Herzen, in der Erkenntniß oder in der Empfindung, oder ob in Beiden gemeinsam. Welches ist die Seelenthätig-

keit, die sich zuerst und hauptsächlich äußert, um die daraus hervorgehende Stimmung eine religiöse nennen zu können? Durch welche innere oder äußere Manifestirung gibt sich die Religiosität eigentlich in uns kund? Oder, um mich verständlicher zu fassen, welches ist das Kennzeichen, daß die Gesinnungen, die uns beseelen, die Gemüthsbewegungen, die uns erfüllen, die Thaten, die wir ausüben, religiöser Natur seien? Besteht die Religiosität im Glauben oder im Denken, im Fürchten oder im Lieben, im Wissen oder im Thun? Oder beruht sie auf Etwas, das jene Seelenfunctionen und Thätigkeiten erst durchdringen muß, wenn sie religiösen Charakter an sich tragen sollen? In diesem Falle, wie nennt man aber dieses Etwas in uns, dem wir so viel Beseligendes, Erhebung zu Gott und Ewigkeit verdanken? — Wohl nicht ganz mit Unrecht äußert hierüber ein neuerer philosophischer Dogmatiker, „daß die Sprache zu arm und unzulänglich sei, zur Bezeichnung des Urkeims der Religion; wir müssen uns daher mit Analogieen behelfen!“ —

Aber — sehen wir uns nach dem Judenthume um; in ihm finden wir seit Jahrtausenden schon das Zauberwort klar und deutlich ausgesprochen, das die Quelle und Essenz aller Religion, das die Seelenregung nennt, die uns durchdringen muß, wenn wir religiös sein wollen!

Folgen Sie mir, w. Freund, jetzt einen Augenblick die Stufenleiter hinan, die, mit der Spitze gen Himmel gerichtet, in unserm Innern sich erhebt! — Fünf Sprossen sind es, die wir an derselben gewahren, oder, ohne Bild zu sprechen, auf fünferlei Weise gibt sich das Religiöse im Menschen kund.

Erstlich als Furcht vor etwas Gewaltigem, als Angst und Scheu vor einem mächtigen Wesen, dessen Strafe man fürchtet und deshalb Alles aufbietet es zu besänftigen (יראת הענש[8]). — Zu dieser Furcht gesellt sich bald Hoffnung auf

---

8) Die psychologische Wahrnehmung, daß die religiöse Regung im Menschen mit dieser untersten Stufe beginnt, wird auch von den Talmudisten anerkannt und in ihrer allegorisch-parabolischen Weise mit den Worten ausgedrückt כפה עליהם הר כגיגית. Erst nach Ueberwindung dieses Standpunktes niederer Furcht konnte das israelitische Volk zu höheren Phasen in der Religiosität allmählich sich erheben, die ihren Gipfelpunkt in der Zeit fanden, wo weder Macht noch Interesse, sondern blos der aus innerer freier Ueberzeugung entsprungene selbstständige Wille es veranlaßte, an der Religion fest-

Lohn und Vergeltung. „Das allmächtige Wesen wird, wenn wir seinen uns geoffenbarten Willen vollziehen, den wohlverdienten Lohn dafür uns gewiß nicht vorenthalten"; in dieser Erwartung sucht man sich ihm gefällig zu erweisen, gleichwie einem Mächtigen von dem man Gutes für erzeigte Dienste erheischt (עבודה על מנת לקבל פרס). — Ist nun allerdings die Hoffnung auf Vergeltung zu sehr in der Natur des Menschen — als eines vernünftig-sinnlichen Wesens — begründet, um solche ganz abzuweisen; bleiben darum edle und gottgefällige Handlungen auch dann noch verdienstlich, selbst wenn sie aus diesem Impulse hervorgingen, so bekundet doch der bloße Hinblick auf Lohn bei Ausübung der That eine niedere Entwickelungsstufe religiöser Anschauung. (Vgl. L. Heller zu Abot I, 3.) — Doch der Gesichtskreis erweitert sich; der Mensch fühlt endlich selbst wie kindisch und unwürdig jene Furcht, wie beschränkt und selbstsüchtig jener Thatendrang „um des Lohnes willen" war. Keines von Beiden kann also der rechte Ring sein, ihn mit Gott zu verbinden! — Ein neuer Factor tritt nun auf, um das Göttliche in uns zum Bewußtsein zu bringen: der Glaube. Nicht gradehin Furcht vor Strafe, nicht bloße Hoffnung auf Vergeltung regen jetzt zur Vollziehung des göttlichen Willens an, sondern die gläubige Annahme Alles dessen, was Großes und Wunderbares von Gott und den Männern, die er auserwählt hat, uns erzählt wird. — Wie aber muß der Glaube beschaffen sein, um als wahrhaft-religiöser Ausdruck zu gelten? Auf welchen Säulen muß er ruhen, um im Stande zu sein, den Zweifeln, die von so manchen Seiten gegen ihn andringen und sein Bollwerk zu zerstören drohen, widerstehen zu können? Genügt bloßes Fürwahrhalten der Glaubenssätze ohne weitere Prüfung, oder ist eine durch Vernunftthätigkeit zu vermittelnde nähere Begründung erforderlich? Im ersteren Falle, welches Wahrzeichen stellt sich mir dar, daß mein Glaube der richtige sei; welche Schutzwehr hütet mich vor den Abwegen sinnlosen Wahnglaubens oder gefährlichen Aberglaubens? — Im andern Falle aber, soll nämlich die menschliche Forschung noch hinzutreten müssen, um die Lehrsätze des Glaubens zu bestätigen oder zu verwerfen, auf

---

zuhalten, wie z. B. in der Periode Mordechai und Esther's; darum heißt es von dieser Zeit קימו מה שקבלו כבר.

welche Weise ist dann die Klippe zu vermeiden, daß nicht unversehens der Glaube in bloße kalte Vernunftspeculation übergehe? — Jedenfalls bildet sonach der Glaube an sich nach keiner Seite hin ein selbstständiges und volle Gewähr bietendes Element, um als wahrhaft religiöser Ausdruck zu gelten. Die Geschichte der Religionen zeigt zur Genüge, welche Irrsale und Schrecknisse der bloße ungeprüfte Glaube hervorgerufen hat! — Blos dann erblicken wir den Glauben „als Engel Gottes auf der Stufenleiter gen Himmel“, wenn er sich auf den Fittigen des Vertrauens zu uns herabläßt und im Schooße der Erkenntniß seinen Sitz nimmt. „Ich verlobe mich dir durch Vertrauen[9]) und daß du Gott erkennest“, ruft die Prophetenstimme aus (Hos. 2, 22). Vertrauen in die Redlichkeit des Mittheilenden, Zuversicht in die Macht und den Willen des Verheißenden, seine Zusagen erfüllen zu können und zu wollen, das sind allerdings die Grundlagen des Glaubens; die Ueberzeugung aber, daß die zu glaubenden Thatsachen im Bereiche denkbarer Möglichkeit liegen, bestimmt die Grenzen, welche der Glaube nie verlassen darf. (Vgl. Albo, Iecarim I, 19. u. 22.)

Ist nun gleichwohl die Vernunft ein Geschenk Gottes, deren Aussprüchen wir folgen mögen zur Erläuterung und Berichtigung mancher durch den Glauben angeregten Vorstellungen, so genügt sie allein doch nicht, um das Göttliche in uns nicht blos zum anschaulichen Bewußtsein zu bringen, sondern es auch mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu erfassen. Erklimmen auch Einzelne vielleicht die Höhe, schauen „durch die Oeffnung des Felsens, wenn die göttliche Herrlichkeit vorüberzieht“ (d. h. gelangen sie durch Vernunftforschung zur Kenntniß höherer Wahrheiten), so geschieht dies ja doch nur vom menschlichen unvollkommenen Standpunkte aus (וראית את אחרי), das Wesen des Absoluten vermögen sie nicht zu durchdringen (ופני לא יראו). —

So ist es also nicht „niedere Furcht“ und nicht „selbstsüchtiges Hoffen auf Vergeltung“, nicht „bloßer Glaube“ und nicht „hochstrebendes Wissen“ allein, wodurch das Religiöse in uns

---

9) אמונה heißt nicht Glaube (wofür die hebr. Sprache gar keine eigentliche Bezeichnung hat) sondern Vertrauen, wie schon Mendelssohn im „Jerusalem“ weiter ausgeführt hat.

wahrhaft sich offenbart und welche den Gottesfunken in uns brennend zu erhalten im Stande sind: ein innerer, frommer, uns angeborner *gottesfürchtiger* Sinn, den die hebräische Sprache *Jirah*[1]) (יראה oder vollständiger יראת ה׳, יראת שמים oder יראה מאהבה) nennt, ist es vielmehr, dessen Aeußerung und Wirkung vor Allem dazu gehört, um irgend etwas, das wir denken, empfinden oder ausüben, als *religiös* bezeichnen zu können.

Dieser das Gemüth erfüllende gottesfürchtige Sinn, getragen von der innigsten Ueberzeugung des Daseins eines allmächtigen, allweisen und allliebenden höchstvollkommenen Wesens, *das ich fürchte weil ich es liebe und das ich liebe indem ich es fürchte*, ist Wurzel und Boden aller Religion. Die Furcht vor Strafe muß in solche edlere Furcht und innige Verehrung Gottes sich auflösen, die Hoffnung auf Belohnung vor dieser in Liebe und Hingebung sich äußernden „Ehrfurcht Gottes" zurücktreten; Glaube und Vertrauen müssen auf sie sich stützen, Denken und Forschen mit ihr beginnen!

Und *diese Gottesfurcht* ist es, welche die mosaischen Urkunden als erstes und wesentlichstes Erforderniß zur Beobachtung der Religionsgebote hinstellen! Den Geist, der alles Glauben und Wissen, alles Lernen und Handeln auf religiösem Gebiete durchdringen muß, concentrirt der göttliche Gesetzgeber in *Gottesfurcht*. — So heißt es Deut. 10, 12. „und nun Israel, was fordert der Ewige von dir, als den Ewigen, deinen Gott zu *fürchten*, in seinen Wegen zu wandeln, ihn zu *lieben* u. s. w." Das ist kein bloßes Abhängigkeitsgefühl, keine Furcht vor Strafe, denn — Liebe soll ja damit verbunden sein und sie bedingen! „Liebe den Ewigen deinen Gott von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen" ward ja kurz vorher als höchstes Gebot verkündet. Ein Wesen, dem ich blos gehorche weil ich es fürchte, weil dessen gewaltige Thaten mir Schrecken einflößen, wie vermöchte ich es so innigst zu lieben!? — Dieser das höchste Wesen zugleich liebende und fürchtende Sinn darf aber nicht als unbestimmtes, dunkles Gefühl sich kundgeben; klares Bewußtsein muß vielmehr von

---

1) Der Volksinstinkt hat auch in dieser Benennung stets den wahrhaftesten Ausdruck für Religiosität gefunden. Um einen religiösen Mann zu bezeichnen sagte man nicht „er ist ein בעל אמונה", sondern „ein בעל יראה"!

vorn herein daran sich knüpfen. Auf dem „Altare des Gemüths" erzeugt, muß die Flamme sogleich die Höhe suchen und das gesammte geistige Vermögen des Menschen erfassen. Dies ist das Kennzeichen wahrer Gottesfurcht. So heißt es auch (Mal. 3, 16.): „Den Gottesfürchtigen und denen, die seinen Namen denkend achten" (ולחשבי שמו). „Gotterkenntniß mit Gottesfurcht gepaart, so daß Gottesfurcht aus ihm athme" sind die hohen Eigenschaften, welche Jesaias (11, 2. 3.) seinem Ideale beilegt! —

Und wie könnte auch die in den biblischen Urkunden empfohlene Gottesfurcht ein minder würdiger Begriff sein (der, wie Manche wähnen, unter einer späteren andern Anschauung nicht mehr als Religionsprincip vorangestellt sei), da ja Gott durchweg als heiligstes Wesen zu verehren geboten wird („seid heilig, denn ich der Ewige euer Gott bin heilig", Lev. 19, 2.); ein Wesen, das mithin nur das Gute will, von dem gar nichts Böses ausgeht, das wir zu fürchten hätten. Alles Uebel liegt vielmehr in uns, ist Folge unserer sündlichen Begierden, die wir aber beherrschen können und sollen (Gen. 4, 7.). Anstatt der Furcht vor Strafe soll darum nach der religiösen Anschauung des Judenthums als erste Stadie die „Furcht vor Sünde" (יראת חטא) treten, von wo aus der Mensch zur innigsten und überzeugungsvollsten Ehrfurcht Gottes sich erheben wird (vgl. auch L. Heller zu Sota Ende). — So vergleicht ein Talmudist (Abot d. R. Nath. c. 22.) die Furcht vor der Sünde mit dem Handwerkszeuge, das vor Beginn der Arbeit zur Stätte gebracht sein muß. Legt nun der Werkmeister kräftig Hand an, hat er sich mit wahrer Gottesfurcht durchdrungen, so wird er den religiösen Bau segensreich vollenden! — Wie die „Furcht vor der Sünde" Ausgangspunkt aller religiösen Ueberzeugung, so ist jene edlere in Liebe sich bethätigende Gottesfurcht zugleich Ziel und Gipfelpunkt aller Religion. Die Vorschriften und Ceremonieen, deren Ausübung das religiöse Gesetz erheischt, haben nur den Zweck jene beseligende Gottesfurcht, die uns allein höheres Leben spendet, in uns zu erstarken und zu steigern (Deut. 6, 23. vgl. Comment. zu Maimonid. Hilchot jesode hathora c. 2. § 1. 2). —

Es bedarf für Sie, w. Fr., keiner weiteren Nachweisung, wie schon die ersten mosaischen Bücher (z. B. Gen. 22, 12. 42, 18.) den Inbegriff religiöser Gesinnung durch „Gottesfurcht"

ausdrücken, wie die h. Schr. an den meisten bezüglichen Stellen sogar eine sprachliche Distinction anwendet, um „edlere Gottesfurcht" von „gemeiner Furcht" zu unterscheiden (vergl. H. Wessely, Gan Naul; Abschn. 5. c. 6. § 9.), ferner wie die späteren biblischen Bücher, namentlich die Psalmen, die Sprüche Sal., Hiob, Kohelet, den Werth der Gottesfurcht anpreisen und sie als Anfang aller Weisheit und Erkenntniß hinstellen[2]); gegenwärtiger Brief würde dann zu einer „dogmengeschichtlichen Abhandlung" anschwellen, die ich mir vielleicht für eine andere Gelegenheit vorbehalte. Heute genüge es die Bedeutung hervorzuheben, welche die Bildner des Judenthums in der talmudischen Epoche der „Gottesfurcht" in dem eben dargestellten Sinne beilegten, und wie sie solche namentlich als Basis des religiösen Unterrichts auffaßten.

So großen Werth auch die Kenntniß des Religionsgesetzes hat, weil diese erst Klarheit gibt und selbst die frömmste Handlung nur durch klares Bewußtsein das wird was sie sein soll, darum „keine Frömmigkeit ohne religiöses Wissen" (אם אין חכמה אין יראה), so ist doch alles religiöse Forschen und Wissen eitel und gehaltlos ohne — Gottesfurcht (אם אין יראה אין חכמה)! Dies lehrt bereits ein Spruch des R. Elieser Sohn Asaria's (Abot III, 17.). — „Wer blos dem Studium der Religionslehre obliegt ohne Gottesfurcht[3]) zu besitzen, gleicht einem Verwalter, dem man zwar die Schlüssel der inneren aber nicht der äußeren Gemächer zugestellt hat, wodurch es ihm ja erst möglich werden kann in das Innere zu gelangen. Von einem solchen Menschen

---

2) Es ist zu bemerken wie hingegen im Buche Hosea weniger יראת ה' als דעת ה' hervorgehoben wird (vgl. 2, 22. — 4, 1. 6. — 6, 3. 6. — 13, 4. — 14, 10.; nur ein einziges Mal heißt es לא יראנו את ה' 10, 3.). Dies dürfte aus dem Umstande zu erklären sein, daß das isr. Volk zur Zeit Hosea's zu tief gesunken war, um für edlere Gottesfurcht empfänglich zu sein. Wo so grobsinnliche Vorstellungen und ausschweifende Abgöttereien herrschend waren wie damals, mußte erst auf Läuterung der Begriffe hingearbeitet werden, ehe wahre Gottesfurcht Raum gewinnen konnte. Ermahnungen zu יראה wären nur mißverstanden und auf Furcht vor Strafe oder auf jenes dunkle Gefühl, welches auch zum Götzendienst verleitet, gedeutet worden.

3) יראת שמים „Furcht des Himmels" drückt der Text sich aus, um anzudeuten, daß hier nicht von niederer Furcht, sondern von jener höheren, aus Bewunderung der Größe Gottes in der Natur, vornehmlich der Himmelskörper und deren regelmäßiger Bewegung, entflossenen innigen Gottesfurcht die Rede sei (L. Heller zu Abot I, 3.).

rief R. Janai aus: Wehe dem, der keine Wohnung hat (d. h. keine Gottesfurcht) und doch die Thüre zu einer Wohnung sich machen läßt (d. h. die Religionsquellen kennen lernen will Sabbat 31 b). Noch heißt es daselbst: „Gott achtet in dieser Welt nur wahre Gottesfurcht", und an einer anderen Stelle (Joma 72 b): „Wehe den Schülern der Gelehrten, die mit der göttlichen Lehre sich beschäftigen und keine innere Gottesfurcht besitzen; von ihnen wird Spr. Sal. 17, 16. gesagt: „„wozu ist der Preis in der Hand des Thoren? Weisheit zu kaufen — ohne Herz!""

Wie der Satz schon im Allgemeinen galt, „daß Gelehrsamkeit nur dann Bestand habe, wenn Furcht vor Sünde vorangeht (Abot III, 9.)", so wird von dem für den Religionsunterricht höchst begeisterten R. Simon Sohn Lakisch (vgl. meinen vorigen Brief) die Anwendung hiervon auch auf die speciellen Lehrgegenstände gemacht. „So verdienstvoll es auch sei (heißt es Sabbat a. a. O.), in die einzelnen Theile der Mischnasammlung einzudringen und sie in sich aufzunehmen, so gibt diese Kenntniß doch dem Menschen keinen höhern Werth, wenn nicht (mit Hinweisung auf Jes. 33, 6.) „„Gottesfurcht sein Vorrath ist"". — Ein anderer Förderer des Schulunterrichts (Raba) äußert: „Beim himmlischen Gerichte wird der Mensch unter Andern befragt, ob er an bestimmten Stunden mit dem Forschen in der göttlichen Lehre sich beschäftigt, ob er mit Scharfsinn darüber disputirt habe, ob er in den Sinn der einzelnen Bestimmungen tief eingedrungen sei u. s. w.; selbst aber wenn alle diese Fragen zufriedenstellend beantwortet werden, erlangt er die Palme nicht, wenn nicht Gottesfurcht sein Vorrath war d. h. ihn beseelte" (Sab. a. a. O.)

Als Mittel in der Gottesfurcht zu erstarken und sein Leben danach einzurichten, ward darum auch den Schülern empfohlen, die, so gewichtige Moralsentenzen und ethische Parabeln enthaltenden Hagadot und Midraschim nicht zu vernachlässigen. So heißt es Abot d. R. Nathan c. 29.: „Wer blos mit der Ritualistik und religiösen Gesetzgebung (Halacha) sich beschäftigt, ohne auf den Midrasch zu achten, der hat die „Furcht vor der Sünde" noch nicht in sich aufgenommen; er gleicht einem Schwächling, den man mit Waffen versehen hat. Wer aber blos mit dem Midrasch sich befaßt, ohne die Halacha, der hat noch nichts von eigentlicher Gelehrsamkeit gekostet; er gleicht

einem Helden ohne Waffen. Wer hingegen mit Beiden sich beschäftigt, der ist ein Held in Waffen!"

Aus diesen und ähnlichen Stellen, deren noch viele anzuführen wären, ersehen Sie, welcher Geist bei der religiösen Forschung und dem Unterrichte vorherrschend war. Nicht war es darum zu thun das Gesetz blos dem Verstande einzuprägen, sondern der ganze Mensch sollte von dem Geiste der „Gottesfurcht" durchdrungen und von wahrer Frömmigkeit erfüllt werden. Dieser Gottesgeist, der auch über den Wassern der Halacha schwebte, bethätigte sich besonders in so manchen gemüthvollen Auslegungen der heil. Schrift, Sagen und Erzählungen, Gnomen und Sentenzen, die man der Jugend zur Belehrung, den Erwachsenen zur Erbauung vortrug. — Von diesem Geiste beseelt waren die Abfasser der Mischna, als sie die schönsten und gewichtigsten, Sitte und Gottesfurcht athmenden Sprüche, die seit Jahrhunderten dem Munde der vorzüglicheren Synagogenhäupter und Lehrer entflossen waren, zu einem Strauße banden und sie als besonderen Tractat (genannt Abot oder Sprüche der Väter) der Mischnasammlung inhärirten, damit Jung und Alt wisse und sich zu Herzen nehme, daß das ganze Gesetz, schriftliches und mündliches, auf den Säulen der Gottesfurcht, Demuth und Frömmigkeit, wie jene inhaltreichen Sentenzen sie einprägen, beruhen müsse. — Solcher Geist war es auch, der in der späteren talmudischen Zeit sich nicht minder regte und auf den ethischen Theil des Ceremonialgesetzes besonders hinwies, wie z. B. der fromme Talmudlehrer R. Simlai, der die sämmtlichen biblischen Gebote und Verbote auf gewisse Hauptgebote zurückführte, die alle übrigen in sich enthalten und endlich in das auf Gottesfurcht wurzelnde Gottvertrauen münden[4])!

Ich breche hier ab. Für die nächstfolgende Periode wird eine merkwürdige Wahrnehmung sich uns darbieten. Ist sonst gewöhnlich die Systematisirung das Grab des Geistes, so wird hier im Gegentheil der Geist es sein, der die Systematisirung anregt und aus ihr dann mit neuer Frische wieder hervorquillt. Das Durchdrungensein von wahrer Gottesfurcht oder von der

---

4) Es heißt nicht צדיק באמונה יחי׳, sondern באמונתו (Habak, 2, 6.), also nicht bloßer Glaube, Vertrauen, sondern eine emuna, wie sie den Gerechten oder Frommen beseelt, d. i. gottesfürchtiges Vertrauen.

religiösen Idee, wie wir uns heute ausdrücken, von ihrer sittlichen und adelnden Kraft war es, welches den Weg bahnte, die religiösen Gebote nach verschiedenen Seiten hin zu rubriciren und zu klassificiren. Diese Eintheilungen und die Ausbildung, die sie in der Folge je nach der herrschenden Geistesrichtung erhielten, blieben auch nicht ohne wesentlichen Einfluß auf den religiösen Jugendunterricht, wie weiterhin gezeigt werden soll.

Briefe aus Berlin.

Die Neuzeit*).

VII.

Ihre Monatsschrift hat über die Zustände vieler europäischer Hauptgemeinden so viel Interessantes gebracht, daß es Ihre Leser wohl interessiren dürfte, das jüdische Berlin mit seinen großartigen Wohlthätigkeitsanstalten, seinen vielen Culturmitteln und seiner scharfausgeprägten Physiognomie kennen zu lernen. Ohnehin kann Berlin als der Mikrokosmos der preußischen Judenheit gelten, in welchem sich Alles vereint findet, was hier und da sei es in schönem Ebenmaße, sei es in fratzenhafter Gestalt angetroffen wird. — Ein geistvoller Schriftsteller hat Berlin die Stadt der Zukunft genannt, indem ihre Vergangenheit nicht sehr glänzend hervorsticht. Diesen Ausspruch, den sich das politische Berlin vielleicht nicht gefallen lassen wird, könnte man mit größerem Recht auf die jüdische Gemeinde Berlins anwenden. Sie hat allerdings in den Annalen der jüdischen Geschichte kein glanzvolles Blatt, aber sie besitzt alle Elemente, um auf die zukünftige Gestaltung des Judenthums einen nicht unbedeutenden Einfluß zu üben. Sie birgt in ihrem Schooße schroffe Gegensätze genug, deren Vermittelungsprozeß, wenn er sich nach den Gesetzen normaler geschichtlicher Entwickelung ohne äußere Eingriffe vollbringen könnte, gewiß einen erfreulichen Zustand herbeiführen wird. Unter diesen Gegensätzen verstehe ich nicht gerade den Schaß-Verein und die Reform, das Bet-Hamidrasch und Gropiuslocal; denn diese Curiositäten bilden lange nicht

---

*) Von einem andern Correspondenten. D. R.

die letzten Extreme, die vielmehr nach beiden Seiten hin viel weiter abliegen. Es klingt zwar paradox, ist aber darum doch nicht minder wahr, daß die Reform eigentlich einen Rückschritt der zu weit Vorgeschrittenen bildet, und wiederum der junge Schaß-Verein einen Fortschritt der zu sehr Zurückgebliebenen. Ueberhaupt werden nur die Fernstehenden in diesen beiden Gegenpolen hervorragende Punkte des jüdischen Berlin erblicken, in der Nähe betrachtet verschwinden sie dem Auge des Beobachters und das mannigfaltige Gemeindeleben bewegt sich um ganz andere Brennpunkte.

Um dieses Leben in seiner tiefern Bedeutung zu begreifen ist ein Rückblick auf den Ausgangspunkt erforderlich, wie man überhaupt das Werdende nur aus dem Gewordenen, die Factoren der Gegenwart aus den Resultaten der Vergangenheit verstehen kann. Man würde sich aber sehr irren, wenn man Mendelssohn als jenen Ausgangspunkt betrachten wollte, an dem sich der herrschende Geist des jüdischen Berlin angefacht hat. Mendelssohn war für Berlin nur eine exotische Pflanze, die in der preußischen Hauptstadt eben so wenig Wurzel hatte, wie etwa in Brody. Seine Schule, wenn man von einer solchen sprechen darf, seine Mitarbeiter an der Uebersetzung und Commentirung der heiligen Schrift und an der Wiedererweckung der heiligen Sprache zählte nur wenig Jünger aus Berlin, weil dieses eben ohne Vergangenheit war, keine Jeschiba besaß, aus welcher Apostel und Apostaten in der neuen Richtung hätten hervorgehen können. Mendelssohn war der Berliner Gemeinde nichts mehr und nichts weniger als R. Moscheh Dessau, der die Thora verdeutscht hat und an einem Seidengeschäft betheiligt war. Ueberhaupt ist die Erinnerung an den jüdischen Sokrates außerhalb Berlin vielleicht lebendiger, als in Berlin. Das Haus in der Spandauerstraße, das die Inschrift trägt: „Hier lebte und wirkte Moses Mendelssohn unsterblich" wird von Berlinern gerade nicht mit besonderem Stolze betrachtet, und einem Theile derselben mag der Vater erst durch den Namen seiner Kinder und Enkel bekannt geworden sein. Mendelssohn war zu sehr Kosmopolit, um bleibende Spuren im Gemeindeleben zurückzulassen.

Viel eher könnte David Friedländer, der Apostel der Aufklärung, als der Ausgangspunkt des Geistes betrachtet werden, der eine lange Zeit in jüdischen Kreisen Berlins herrschend wurde. Denn obwohl die Zahl der Hausväter, welche beim Ausgang des vorigen Jahrhunderts mit Friedländer an der Spitze das burleske Sendschreiben an den Probst Teller — nach der einen Seite ein Absagebrief und nach der andern ein Bettelbrief — erlassen hatten, so klein war, daß man da-

mals von ihnen sagte: „man könne sie nicht zu Minjan brauchen“, so war der Einfluß dieser Richtung auf den intelligenten Theil der Gemeinde von weitgreifenden Folgen. Friedländer war Stadtrath, galt als Nachfolger Mendelssohns, als das Haupt der neuen Schule, wurde von philosophirenden Polen, welche den salto mortale von den Prämissen des Talmuds bis zu den Konsequenzen von Kant's Kritik gemacht hatten, aufgesucht und als Orakel befragt; was Wunder, daß die Halbbildung sich ihn zum Muster nahm? Friedländer bezeichnet die Sturm- und Drangperiode der jüdischen Aufklärung, die um so tiefer eindrang, als sie mit der voltairianischen Religionsstürmerei der französischen Republik und dem philosophischen Kriticismus in Deutschland zusammentraf, und Berlin wurde am nachhaltigsten davon ergriffen. Es wurde Modeton, an allem Religiösen zu zweifeln, ja über die Naivität zu spötteln, welche die Ueberkommnisse der Väter heilig achtete. Der eisige Hauch des Absprechens und Negirens, welcher in der jüdischen Welt Berlins öfter angetroffen wird, stammt aus jener Zeit. Diese Richtung erhielt durch die äußere Erscheinung, wie das Judenthum damals auftrat, immer mehr Zuwachs; denn man kann es nicht leugnen, daß die Religiosität zu der Zeit — allerdings durch die Unbill der Zeiten — Karrikatur geworden war. Das Judenthum verstand sich damals selbst noch nicht, es hatte kein Bewußtsein von der unendlichen Fülle weltbildender Gedanken, die in seiner Lehre liegen, es war nicht im Stande, sich selbst die Apologie zu halten und den Spott seiner Gegner auf die Erbärmlichkeit der Spötter zurückzuschleudern. Die officiellen Vertreter des Judenthums in Berlin waren am wenigsten befähigt, den Riß in seinem ganzen Umfange zu begreifen, geschweige denn gar ihm zu steuern; die Alten auf dem Rabbinerstuhl oder hinter ihren Wechseltischen wußten nur über den einreißenden Unglauben zu seufzen. Auch war ihr Schweigen noch das Beste, was sie thun konnten; denn sobald sie irgend wie ihre Stimme erhoben, compromittirten sie nur sich und die Sache, die sie vertreten wollten. Aus diesen Factoren — dem seichten geschwätzigen Rationalismus auf der einen Seite, der stammelnden Einsichtslosigkeit und Unbeholfenheit auf der andern — bildete sich der herrschende Geist der Berliner Judenheit. Dazu trat noch die mattherzige Sentimentalität, von der romantischen Literatur der Zeit genährt, welche sich in den Gedanken hineinlebte, daß in dem Christenthume alles Heil liege, das Judenthum aber nur eine Vorstufe zu demselben gewesen, die jetzt weit weit übersprungen sei. Schleiermacher, der romantisirende Philosoph, predigte ja so schön!

Nicht Wenige haben, durch diesen Schein geblendet, die Synagoge mit der Kirche vertauscht, darunter bekanntlich die geistvolle Schriftstellerin Rachel und eine Tochter Moses Mendelsohns, und diejenigen, welche eine gewisse Scheu vor diesem Schritt zurückhielt, ließen ihre Kinder über das Taufbecken halten, damit diese wenigstens Carriere machen konnten. Noch jetzt leben einige solche antediluvianische Reste aus jener Zeit, größtentheils aus alten Damen bestehend, an ihrer Vorliebe für französische Literatur kenntlich, denen, obwohl sie das Bekenntniß nicht gewechselt haben, das Judenthum doch ein Greuel ist, und die jede Berührung mit demselben scheuen. Wir werden später die Ursache kennen lernen, durch welche diese Klasse judenfeindlicher Juden hier so sehr abgenommen hat, daß sie fast nur noch eine Rarität, gewissermaßen eine Versteinerung vergangener Formationen bilden.

Zunächst wirkten die Emancipations- und Reformbestrebungen auflösend auf diese theils rationalistische, theils christianisirende Haltung. Die Niederlage Napoleons bei Waterloo und die siegreiche Restauration war auch für das religiöse Verhalten der hervorragenden Persönlichkeiten der berliner Gemeinde ein Wendepunkt, und bewirkte eine Art Umkehr. Die durch jene welthistorischen Vorgänge herbeigeführte Reaction in der Politik, wie in der religiösen Anschauung in Europa und namentlich in Deutschland, die so weit ging, ein königliches Versprechen für die Gleichstellung der Juden rückgängig zu machen, und die Juden aus zwei hanseatischen sogenannten Freistätten zu vertreiben, brachte die Einsichtsvollen unter den Juden Berlins zur Besinnung. Allerdings gaben Manche der Verlockung nach, um äußerlicher Ehre und einer Carriere willen die ecclesia pressa zu verlassen und sich der ecclesia militans anzuschließen. Aber viele verdienstvolle Männer, welche die Absicht durchschauten, daß man sie auf diesem Wege hinüberziehen wollte, fühlten sich in ihrem Innersten, in ihrem Ehrgefühle bei dieser Zumuthung verletzt, und empfanden eine Anhänglichkeit gerade für das, was ihnen vorher so sehr verächtlich schien. Die Religiosität nahm den Charakter des Patriotismus an. Man fing an dem mit aller Machtfülle ausgerüsteten Feinde gegenüber für das geschmähte Judenthum in die Schranken zu treten; man setzte eine Art Stolz darein, einem Bekenntniß treu zu bleiben, auf dessen Demüthigung es abgesehen war. Man braucht nur an die Gesinnungsstärke zweier hervorragender Männer Berlins hinzuweisen, auf den Baurath Sachs und den jüngstverstorbenen Major Burg, welche trotz vieler Kämpfe nicht nur in ihrem Bekenntniß beharrten, sondern auch den verachteten Namen Jude mit einem gewissen Stolze trugen. Es ist bekannt, daß der letztere sich

mit einer gewissen Ostentation den Judenmajor nennen ließ und bis in seinen Tod sich an allen Vorgängen der Gemeinde mit dem lebhaftesten Interesse betheiligte. Zwar hatten nicht Alle dasselbe Bewußtsein und das patriotische Hochgefühl, aber sie folgten dem Zuge und sahen sich dadurch mit einem Male einem Kreise angehörig, mit dem sie jede Gemeinschaft aufgegeben zu haben glaubten.

„Aber so ganz und gar Jude sein, geht doch auch nicht.“ Sich in das jüdisch-religiöse Leben wieder ganz hineinzufühlen, und sich innerlich dasjenige zu eigen zu machen, wozu sie von außen gedrängt wurden, war den schwachmüthigen Naturen unmöglich. Anstatt sich dem Judenthume anzubequemen sollte dasselbe sich ihnen anbequemen. Man verlangte vom Judenthume, daß es sich in die Zeit schicke, daß es sein Hohepriestergewand mit einem Modecostüm verwechsele, und seine heilige Sprache, die mit seinem innersten Wesen verwachsen ist, mit der Alltagssprache vertausche. Mit einem Worte, der Friedländer'sche Rationalismus, von seiner kosmopolitischen Höhe herabgestürzt, wollte sich im Judenthume durch einen accomodirten Cultus fixiren. Jacobsohn, der beredte Anwalt der Rechte der Juden, war der erste Anreger einer Cultusreform in Berlin, wenn auch nur in seiner Privatsynagoge. Die Herzensleere sollte da durch deutschen Gesang und Orgelklang ausgefüllt werden. Aber dennoch ist von Friedländer bis Jacobsohn eine Rückkehr zum Besseren nicht zu verkennen, und dieselbe Rückkehr machte auch die öffentliche Meinung in den jüdischen Kreisen Berlins. Cultusreform war das Loosungswort der Stimmführer in der Gemeinde, und durch deren Thätigkeit wurde die Jacobsohn'sche Privatsynagoge als ein Gemeindetempel anerkannt. Bei dieser Gelegenheit trat zum ersten Mal in Berlin eine conservative Partei aus dem dunklen Hintergrunde, in dem sie sich bisher gehalten hatte, hervor. Ihr erstes Auftreten war aber nicht geeignet, ihr und ihrer Sache Achtung zu verschaffen. Sie ließ sich von der Feigheit berathen, den weltlichen Arm zu Hülfe gegen ein Princip zu rufen, das, wenn nicht geistig überwunden, um so stärker wird. Diese Partei denuncirte und richtete den Blick des Staates auf die Differenzen im Judenthume. In den Regionen des Hofes herrschte eine sehr feindliche Stimmung gegen jede Läuterung des Judenthums, und so wurde der so genannte Jacobsohn'sche Tempel nach etwa fünfjährigem Bestande geschlossen. Die orthodoxe Partei triumphirte; denn sie bildete sich ein gesiegt zu haben; aber noch einige solche Siege, und ihre Sache wäre verloren gewesen. Das wollte aber die Vorsehung verhüten.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus aus Socho bis R. Akiba.

Von L. Herzfeld.

(Schluß.)

Was endlich die schon erwähnten Bné-Betera betrifft, so könnte man wegen der Tosifta Pesachim K. 4, wo die Erhebung Hillel's zum Präsidenten ziemlich ebenso wie Pesachim 66 a. ib. jer. 6, 1 erzählt, jedoch ihrer hierbei keine Erwähnung geschehen ist, fast sich versucht fühlen, an ihrer damaligen Existenz zu zweifeln: allein hiergegen spricht Ketubot jer. 12, 3. Kilajim jer. 9, 4, wo „Rabbi" kaum 200 Jahre später rühmt, daß sie seinem Ahn Hillel ihre eigene Stellung eingeräumt hätten. Da übrigens Pesachim 66 a. Baba-mezia 85 a Bné-Betera, dagegen Pesachim jer. 6, 1. Ketubot jer. 12, 3. Kilajim jer. 9, 4 Sikné-Betera steht, so bleibt ungewiß, ob man darunter die Söhne eines Betera oder die Ahnen der später an Schriftgelehrten reichen Familie Betera verstehen sollte; jedenfalls ist beachtenswerth, daß nach Menachot 41 b schon die Aeltesten der Schulen des Schammaj und Hillel einem Jochanan ben Betera einen Besuch abstatteten.

§ 4.

Nach dem Voranstehenden hätten also Schemaja und Abtaljon bis ungefähr 35 v. übl. Zeitr. herabgereicht, und den Anfang ihrer Blüthe hätten wir hiernach bis ungefähr 65 hinaufzurücken, sodaß Schimon ben Schetach etwa von 95 an geblüht hätte. Es stimmt hiermit, daß Dieser nach Synedrin 19 a. Berachot 48 a. ib. jer. 7, 2. Nasir jer. 53. Bereschit-rabba K. 91. Megillat-taanit K. 10 zur Zeit des Königs Jannai gelebt haben soll, der etwa von 104 bis 78 vor übl. Zeitr. regierte; ferner daß er nach Sifra 248 b. Schabbat 16 b noch gelebt zu haben scheint, als nach dem Tode dieses Königs seine Gattin Salome oder Salampsio Alexandra bis 69 allein weiterregierte; desgleichen daß er nach Taanit 19 a lebte, als Choni hameaggel sein bekanntes Gebet um Regen hielt, was nach ant. 14, 2, 1 geraume Zeit vor 65 geschah.

Die Lehrer des Schimon ben Schatach, Jehoschua ben Perachja und Nitai aus Arbela, scheinen entweder in der großen Verfolgung,

welche Jochanan Hyrkanos nach Kidduschin 66a über die Pharisäer ergehen ließ, und die ant. 13, 10, 5—7 in Uebereinstimmung mit Berachot 29a in dessen spätere Zeit verlegt ist, also ungefähr 110 v. übl. Zeitr. umgekommen oder um diese Zeit gestorben zu sein: hierzu nämlich paßt gut 1) der Ausdruck Kidduschin 66a, daß von dieser Verfolgung an „die Welt verödet" gewesen sei, bis Schimon ben Schatach kam, welcher Ausdruck eine Zwischenzeit von wenigstens 20 Jahren voraussetzt; 2) die Chagiga jer. 2, 2. Synedrin jer. 6, 9 erzählte Flucht ihres anderen Schülers Jehuda ben Tabbaj nach Egypten: Dieser soll nämlich durch sie beabsichtigt haben, dem von den Jeruschalemern ihm zugedachten Präsidio Synedrii zu entgehen, welche Stellung allerdings in jener Leidenszeit als ein bedenklicher Posten erscheinen mußte. Auch läßt sich bei dieser Annahme der Streit in den beiden zuletzt citirten Stellen und Chagiga 16b, ob dieser Jehuda ben Tabbaj oder Schimon ben Schatach Näßi gewesen sei, genügend ausgleichen. Hyrkan wandte sich seit jener Verfolgung den Zedukim zu (vgl. ant. 13, 10, 6. Berachot 29a), sein Sohn Jannai Alexander folgte ihm hierin, und Zedukim füllten nach Megillat-taanit K. 10 das Synedrium aus; Jehuda ben Tabbaj, wenn auch nicht selbst Zeduki, wie die Karaiten behaupten, doch ohne Zweifel gegen sie geschmeidiger, gibt nach längerem Aufenthalte in Egypten dem wiederholten Wunsche nach und tritt an die Spitze des Synedriums, vermuthlich schon vor den bürglichen Unruhen, welche nach ant. 13, 13, 5—14, 2 von 95 bis 89 v. übl. Zeitr. stattfanden, und denen die zurückgedrängten Peruschim nicht fremd gewesen sein mögen; aber von 89 an hatte der König Ruhe, und nach den talmudischen Nachrichten, besonders nach Megillat-taanit K. 10 scheint es, daß nicht erst nach seinem Tode, sondern schon geraume Zeit früher der Pharisäismus wieder das Haupt erhob, vermuthlich auf Betreiben des Schimon ben Schatach, welcher des Königs Schwager gewesen sein soll; von ihm wurden die Zedukim allmälig wieder aus dem Synedrio gedrängt (Megillat-taanit K. 10), und den Jehuda ben Tabbaj wußte er durch beigebrachte Gewissensscrupel dahin zu bringen, daß er sich ihm unterordnete (Chagiga 16b. Maccot 5b), ohne Zweifel ist dies auf den Uebergang des Präsidii von Jehuda ben Tabbaj auf ihn zu beziehen, wie denn Schabbat jer. 1, 4. Ketubot jer. 8, 11 eine Verordnung von R. Jona auf Jehuda ben Tabbaj allein, von einem Anderen auf ihn und Schimon ben Schatach zurückgeführt wird: diese Verordnung gehört freilich nach Schabbat 16b erst in die Zeit, da die Wittwe des Königs Janna regierte, allein R. Jona, der dies vielleicht nicht gewußt hat, muß doch

angenommen haben, daß einst Jehuda ben Tabbaj Nâßi war. — Daß ich aber den Jannai von Kidduschin 66a für Jochanan Hyrkanos und nicht für seinen Sohn Jannai Alexander halte, also die dortige Erzählung nicht mit den Verfolgungen unter Letzterem in Verbindung bringe, geschieht aus folgenden Gründen: 1) wegen des Vorwurfes, daß seine **Mutter** sei in Modiim zur Gefangenen gemacht worden, was auf die eine Generation spätere Mutter des Jannai Alexander nicht paßt: Diesen warf man blos vor ἐξ αἰχμαλώτου γεγονότα ant. 13, 13, 5, daß er von einer Gefangenen **abstamme**, und daß Josephus dies auf seine **Großmutter** bezog, zeigt ib. 13, 10, 5; 2) zu der Kidduschin 66a erzählten Verfolgung hetzte ein gewisser Eleasar den König auf, und auch Josephus weiß von einem Eleasar bei der Verfolgung unter **Hyrkan**; 3) soll nach beiden Erzählern der Anlaß dazu bei einem Gastmahle erfolgt sein, die Verfolgung unter Jannai Alexander aber soll nach ant. 13, 13, 5 dadurch hervorgerufen worden sein, daß ihn im Tempel das Volk insultirte; 4) findet sich bei Josephus keine Andeutung, daß diese zweite Verfolgung vorzugsweise gegen die Schriftgelehrten gerichtet war, und wenn Berachot 48a dies behauptet ist, so ist diese Stelle durch die abweichende Darstellung Berachot jer. 7, 1. Nasir jer. 5, 3. Bereschit-rabba K. 91 mehr als paralysirt; 5) die zweite Verfolgung haben wir nach Josephus **frühestens** 95 v. übl. Zeitr. anzusetzen: wenn aber nach ihr „die Welt öde lag, bis Schimon ben Schatach kam", so würde entweder für das nachgewiesene Zusammenleben desselben mit dem schon 78 v. übl. Zeitr. gestorbenen Könige keine Zeit übrig sein, oder die ganze „Oede" keine 10 Jahr gedauert haben! Noch verstärkt wird dieses Argument durch die Nachricht Baba-mezia jer. 2, 5, daß Schimon ben Schatach, als er schon Schüler hatte, in großer Dürftigkeit ein Flachsgeschäft trieb, also seine hohe Stellung erst später erlangte[1]). Wir gelangen also zu dem Resultat, daß wahrscheinlich vor 95 Jehuda ben Tabbaj das Präsidium erhielt, dieses aber nach 89 auf Schimon ben Schatach überging. Nehmen wir an, daß Beide bei dem Tode ihrer Lehrer um 110 v. übl. Zeitr. an 30 Jahre alt waren, so wären sie um 65, um welche Zeit ich ihren Tod anzusetzen fand, an 75 Jahre alt gewesen, was recht gut paßt;

---

1) Ich habe schon im 1. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 16. 512 aufmerksam gemacht, daß unter dem die Peruschim verfolgenden Jannai des Talmuds Jochanan Hyrcan gemeint und ינאי überhaupt eine Contraction aus יוחנן sei: dieses ינאי wurde Familienname für Jochanan Hyrcan und dessen Nachkommen. D. R.

und daß Berachot jer. 7, 2. Nasir jer. 5, 3. Bereschit-rabba K. 91 Schimon schon bei Lebzeiten des Jannai ein Greis genannt wird, ist zwar als ganz beiläufige Bezeichnung ohne alle Beweiskraft, aber nicht gegen meine Aufstellung. — Uebrigens findet in manchen Talmudausgaben Sota 47 a. Synedrin 107 b sich eine gleiche Erzählung von der Flucht und Rückkehr des Jehoschua ben Perachja, wie die von Jehuda ben Tabbaj mitgetheilte[2]), womit zusammenzuhängen scheint, daß Abraham ben Daud nicht Diesen, sondern Jehoschua ben Perachja zum Zeitgenossen des Schimon ben Schatach macht; und dieser Jehoschua wäre auch danach, daß nach Sifri-sutta und 4 Mos. 19, 3 Hillel ihn gesehen haben will eine „rothe Kuh" bereiten, herabzurücken. Allein letztere Notiz hat Para 3, 5 gegen sich und wird auch durch die abweichende Mittheilung im Sifri zu ib. V. 2 sehr verdächtig; dazu ist die Gleichzeitigkeit des Jehuda ben Tabbaj und des Schimon ben Schatach durch Abot 1, 8. Chagiga 16, a. b. ib. jer. 2, 2. Mechilta 62 a. Synedrin jer. 6, 9. Maccot 5 b. Schabbat jer. 1, 4. Ketubot jer. 8. 11 hinreichend verbürgt; und dafür, daß Jehoschua ben Perachja der vor dem Präsidio Geflohene war, kann schwerlich Menachot 109 b Etwas beweisen, wo ein R. Jehoschua ben Perachja erzählt, „früher habe er eine hohe Stellung gehaßt, nachdem er sie aber doch einmal eingenommen habe, würde er Jeden heftig anfeinden, der ihn auffordern wollte sie aufzugeben", denn Pesachim jer. 6, 1 wird dies mit den nämlichen Worten von einem R. Jehoschua ben Kabsaj erzählt, dagegen Abot R. Natan K. 10 dem Jehuda ben Tabbaj zugeschrieben. Außerdem aber würde natürlich in meiner chronologischen Aufstellung nicht das Geringste alterirt, wenn man wirklich Jehoschua ben Perachja an die Stelle des Jehuda ben Tabbaj und dafür Diesen an die Stelle Jenes rückt.

§ 5.

Aus dem Gesagten geht aber hervor, daß Jehoschua ben Perachja und Nitai etwa von 140 bis 110 v. übl. Zeitr. blühten, und hiernach Jose ben Joëser und Jose ben Jochanan ungefähr von 170 an. Hiermit würde stimmen: 1) daß nach Baba-batra 133 b ein ungerathener Sohn des Ersteren, nachdem er von ihm enterbt worden war

---

2) Hierauf wurde ebenfalls a. a. O. aufmerksam gemacht. Vergl. auch das. S. 521, wo auch aus jer. Synhedrin 6, 6 die Richtigkeit der Leseart יהודה בן טבאי nachgewiesen wird. D. R.

und also nach dessen Tode, die Tochter eines Mannes heirathete, der für „den König Jannai" arbeitete, welcher 134 zur Herrschaft gelangte; 2) daß sein Lehrer Antigonus aus Socho hiernach etwa von 200 bis 170 geblüht hätte, und dessen Lehrer Schimon der Gerechte etwa von 230 bis 200, indem dieser 198 starb. — Eine Erörterung verdient hier aber die Notiz in Bereschit-rabba K. 65 und im Jalkut I. § 115 über Jose ben Joëser. Juchsin will in dieser gefunden haben, daß derselbe in der griechischen Zeit den Märtyrertod erlitt, Krochmal aber und Frankel vermuthen gar, daß er unter den 60 Schriftgelehrten gewesen sei, welche nach 1. Makk. 7, 16 Alkimos tödten ließ. Die syrischen Verfolgungen reichten aber schwerlich weiter als bis 157 herab, und hiernach würde Jose ben Joëser über 20 Jahre früher anzusetzen sein, als ich that: dies könnte um so annehmlicher erscheinen, als dann die Leseart מהם Abot 1, 4 daraus erklärt werden könnte, daß die beiden Jose sowohl von Schimon dem Gerechten wie von Antigonus Traditionen empfingen. Allein das geht nicht, weil sonst ihren Schülern Jehoschua und Nitai ein zu großer Zeitraum zufiele, von 160 bis 110 oder doch bis 115[3]), auch dann ein Sohn des Jose ben Joëser nicht so gut die Tochter eines Jannäischen Arbeiters geheirathet haben könnte; dazu kommt, daß die Nachricht von dessen Enterbung einen ruhigen Tod des Vaters voraussetzt, und außerdem die ganze dortige Darstellung anzunehmen empfiehlt, daß dieser die ruhigeren Zeiten erlebt habe. Um so annehmlicher dürfte es sein, wenn ich behaupte, daß in den citirten Stellen von einem gewaltsamen Tode desselben nichts zu entdecken ist: die Eingangsworte, welche dahin zielen, können von bloßen Martern aufgefaßt werden, und dafür spricht auch das dahinter erwähnte Pferd; der equulens war eine Vorrichtung zum Foltern, nicht zum Tödten, und nach den Schlußworten lebte wirklich Jose später noch. Die Leseart מהם verträgt sich aber auch mit meiner Ansetzung: um Schüler des Schimon zu sein brauchten die beiden Jose 198 erst 20—25 Jahre alt zu sein, und konnten dann noch sehr wohl bis gegen 140 v. übl. Zeitr. leben.

---

3) Auch dieser Umstand wurde a. a. O. S. 410 hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß nicht eine **unmittelbare** Aufeinanderfolge anzunehmen sei. D. R.

Recensionen und Anzeigen.

Literarische Berichte.

II.

(Fortsetzung.)

Leipzig, im Juni 1854.

Ich unterbreche heute meinen Bericht über Handschriften, um die Aufmerksamkeit Ihrer Leser auf einige Erscheinungen der Presse hinzulenken. —

Herr G. J. Ascoli, ein gelehrter und geistreicher Kenner orientalischer Sprachen in Görz und Verfasser der scharfsinnigen Schrift „la Pasitelegrafia [1])“ (Triest, 1851, 8.), veröffentlicht eine periodische Sammlung unter dem Titel: „studj orientali e linguistici“. Es ist bis jetzt die Einleitung erschienen (Triest, 1854, 8. bei H. F. Münster, 50 S.), welche eine kurze Geschichte der orientalischen Sprachstudien enthält. Sie ist dem Andenken von Filosseno Luzzatto gewidmet, dessen Freund und Gönner der Verfasser war. —

Der greise Reggio hat wieder eine Schrift drucken lassen: ילקוט ישׁ״ר. אסיפת חקירות על ענינים שונים. כרך א׳ Görz, 1854, 8. 184 Seiten. Der erste Theil dieses „Jalkut“ enthält folgende Aufsätze: 1) Ueber die Beschneidung zur Zeit Josua's; 2) über das Werk מי באר von B. Oppenheim; 3) über Genes. 11, 29; 4) Zusätze zu בחינת הדת; 5) über Josua 21, 36. 37. Reggio bemerkt, daß sich diese zwei streitigen Verse (siehe Minchat Schaj z. St.) in einer Bibel finden, die 1481 in Toledo für Don Baruch, den Sohn des R. Josef Albo, geschrieben wurde. 6) Ueber Exod. 22, 4. Der Verf. deutet כי יבער וגו׳, wenn Jemand sein eigenes Feld ausräumt, indem er Alles nach Hause führen läßt und dafür sein Vieh auf fremde Felder schickt. 7) Ueber Esrog. 8) Nachweis daß Abraham Jaghel **nicht** getauft und der Censor Jaghel ein anderer war. 9) Ueber das ספר האות von Abraham Abulafia. 10) Gedanken über Prophetie. 11) Erklärung über Ibn Esra zu Num. 9, 13 (ובדרך לא היה). 12) Untersuchungen über den zweiten Theil des Jesaia. 13) Bemerkung zu Richter 13, 24. 14) Zusätze zu des Verfassers התורה והפילוסופיאה, die Kabbala betreffend. 15) Bemerkung zu Ex. 34, 19. 16) Erklärung von Numm. 9, 7. 17) Ueber die Essäer. 18) Schreiben an

---

1) In dieser Schrift sucht der Verfasser eine allgemeine Sprache durch ein Zahlensystem aufzustellen.

J. Kämpf, worin der Verf. die hebräische Sprache für die Ursprache erklärt. 19) Ueber Vocalisationen in der Bibel. 20) Bemerkung über Deut. 6, 3. 21) Andachtserhebung nach Mendelssohn. 22) Ueber לא תחיה כל נשמה. 23) Nachtrag zu der Autobiographie des Verfassers מזכרת ישׁ"ר. In dem letzten Aufsatze wird mir ein Lob ertheilt, das mir nicht gebührt. Die Anzeige von des Verf. בחינת הקבלה im „Orient" 1851 rührt nämlich **nicht** von mir her. Mit Recht klagt aber der Verf. über Vernachlässigung der Exegese unter den Juden. Andererseits ist es aber ungerecht, wenn er gegen die historisch-kritische Richtung in der Literatur wieder loszieht. —

Das von mir S. 284 erwähnte talmudisch-kritische Werk בית נתן (zum Tractat Berachot) ist nun erschienen. Wien, 1854, 4. 56 Blätter in Doppelcolumnen außer den Titeln, Approbationen und dem Vorworte. Der Herausgeber R. Coronel besitzt noch folgende Handschriften: אהל מועד von ר"ש גירונדי, אור זרוע, אסיפת זקנים oder Schitta Mekubezet zu חולין und נדרים, Novellen von R. Nissim zum Tractat Sabbat, Commentar zum Sifra von ר"ש משאנץ, Decisionen des R. Jesaja di Trani zu Sabbat, Erubin und Pesachim, Melechet Salomo von R. Salomo Adeni, Commentar von Raschi zu ס' קדשים, der den gedruckten an Correctheit übertrifft, Imre Joscher von **Vidal** Zarfati, d. i. ein Commentar zu Midrasch Rabba, גמטריאות von den Schülern des R. Jehuda ha-Chasid, מאמר היחוד ומסורת החכמה von R. Abraham ha-Lewi (s. Noblot, 195 a), More ha-More und חיי עה"ב von Abraham Abulafia. — Durch die Herausgabe des בית נתן hat sich Hr. Coronel viele Verdienste erworben und darin auch Proben seiner umfassenden talmudischen Gelehrsamkeit geliefert. —

Das Wörterbuch von **Menachem ben Seruk** ist nach fünf Handschriften (zu London, Oxford, Hamburg, Wien und Berlin) von H. Philippowsky im Namen der חברת מעוררי ישנים veröffentlicht worden. London und Edinburg 1854, Lex. 8. in Doppelcolumnen. Die Ausstattung ist sehr splendid und der Herausgeber verspricht im Vorwort das מצרף לכסף von Asarja de' Rossi, sowie das Wörterbuch von Dunasch ben Labrat nebst den Entgegnungen des רבינו תם bald nachzuliefern. Es ist erfreulich, daß die sogenannte „hebrew antiquarian Society" endlich ein Lebenszeichen von sich gibt; nur ist es zu bedauern, daß der verdienstvolle Herausgeber seine Copisten in der Einleitung blamirt anstatt ihnen zu danken. Hr. Philipp. hat auch die Beitrittserklärungen aller Mitglieder abgedruckt.

(**Fortsetzung folgt.**)

Jellinek.

Notizen.

Im Märzhefte pag. 118 haben wir von einem antiquarischen Funde Nachricht gegeben, welcher in mehreren öffentlichen Bättern mitgetheilt worden war und der zu Vermuthungen über die ältere Geschichte der Juden in Köln Veranlassung gab. Im Garten des erzbischöflichen Palastes zu Köln hatte man nämlich einen jüdischen Leichenstein gefunden, der die Jahreszahl 157 nachweist, und da es der Combination überlassen blieb, hier entweder 4000 oder 5000 zu ergänzen, so behauptete man, daß nur 4000 supplirt werden könnte, weil, wenn man 5000 hinzufügte, der Stein aus dem Jahre 5157 der jüdischen d. i. 1397 der üblichen Zeitrechnung herrühren würde, was unmöglich sei, da die Juden bereits im Jahre 1353 aus Köln vertrieben worden waren, mithin nicht noch im Jahre 1397 ihre Leichen dort bestatten konnten. Der Stein müsse demnach aus dem Jahre 4157 der jüdischen d. i. 397 der christlichen Zeitrechnung stammen und wäre ihm somit ein Alter von 1457 Jahren zu vindiziren. Wir theilten damals diese Conjectur nebst mehreren anderen die Juden in Köln betreffenden Daten mit, obwohl alsbald gegen die Richtigkeit jener Behauptung Zweifel in uns aufstiegen. Denn wäre der Stein wirklich 1457 Jahre alt, so würde er aus einer Zeit stammen, in welcher der Talmud noch nicht einmal redigirt war; in jener Zeit aber war es bei den Juden zwar schon üblich, einen steinernen Ueberbau über dem Grabe, נפש genannt, zu errichten, keinesweges aber Leichensteine zu setzen, was schon daraus hervorgeht, daß in den Talmudwerken, den Midraschim und den vorhandenen Sammlungen der Geonim selbst da, wo die Trauergebräuche abgehandelt werden, Nichts von Leichensteinen vorkommt. Auch ist bis jetzt noch nirgends ein mit hebr. Inschrift versehener jüdischer Leichenstein gefunden worden, der erweislich älter wäre als das eilfte Jahrhundert, und der älteste noch vorhandene möchte wohl der von Worms aus dem Jahre 1083 sein (vgl. Zunz zur Geschichte u. Liter. I. p. 392 ff.). Die Angabe aber, welche zur Unterstützung jener Behauptung dienen sollte, daß nämlich die Juden bereits im Jahre 1353 aus Köln vertrieben worden seien und daß mithin nicht im Jahre 1397 die Beerdigung eines Juden dort habe stattfinden können, vermochte unsere Zweifel schon darum nicht zu beschwichtigen, weil ja bekannt genug ist, wie oft die Juden, nachdem sie von einem Orte vertrieben worden waren, sich schon kurze Zeit nach der Vertreibung die meistens allerdings theuer erkaufte Erlaubniß zur Rückkehr in denselben zu verschaffen wußten, was in Köln wohl um

so eher der Fall gewesen sein dürfte, als daselbst, wie schon Jost in seiner Geschichte der Israeliten VII. p. 272 nachweist, im 14. Jahrhunderte die Juden das Schicksal hatten, vertrieben, dann wieder aufgenommen, hierauf wiederum vertrieben und später auf's Neue aufgenommen zu werden. Gewißheit von der Unrichtigkeit der erwähnten Behauptung erlangten wir aber vollends, als wir in diesen Tagen Auskunft über die Beschaffenheit jenes Leichensteines und eine Abschrift der auf demselben befindlichen Inschrift erhielten. Wir erfuhren nämlich, daß der Stein nicht ganz die Größe der jetzigen Leichensteine habe, fast einen Würfel bilde und in kleiner Quadratschrift folgende Inschrift trage: האבן הזאת אשר הוקם לראשה מרת פערלה בת ר' נתן נקברה ביום ב' ג' אייר שנת קנ"ז. Mußten wir nun schon aus der Abfassung derselben erkennen, daß sie unmöglich ein so hohes Alter haben könne, wie man annehmen zu müssen geglaubt hatte, da vor 1457 Jahren ein jüdisches Epitaph schwerlich auf diese Weise abgefaßt worden wäre, so ergab sich uns aus der genauen Angabe, daß jene Beerdigung am Montage dem 3. Jiar stattgefunden habe, bei Anwendung der chronologischen Tabellen in Meier Kornick's System der Zeitrechnung (Berlin 1825) die völlige Unrichtigkeit der mehrerwähnten Behauptung, indem wir ermittelten, daß im Jahre 397 der 3. Jiar keineswegs auf einen Montag, sondern auf einen Sonnabend gefallen, daß dagegen im Jahre 1397 der dritte Jiar, so wie das Epitaph dies angibt, am Montage gewesen sei. Weit entfernt, hiermit den frühen Aufenthalt der Juden in Köln leugnen zu wollen, geben wir vielmehr gern zu, was schon Schudt in seinen jüdischen Merkwürdigkeiten nachweist, daß dieselben bereits im zweiten Jahrhunderte mit den Römern dorthin eingewandert seien und in jenen Zeiten daselbst das Bürger- und Stadtrecht gehabt haben; nur müssen wir es nach der dargelegten Beweisführung entschieden in Abrede stellen, daß jener Leichenstein als ein jüdisches Denkmal aus dem vierten Jahrhunderte gelten solle.

Dr. M. Wiener.

Zur Mischna-Exegese.

Unter dem Namen מי דקלים (Palmwasser) wird in der Mischna (Sabbat f. 109 b) ein Heilmittel erwähnt, dessen Beschaffenheit von der Mischna nicht näher angegeben wird. In der bezüglichen Gemara (daselbst f. 110 a) erklärt jedoch Rabba bar Brona diese Stelle also: „Es entspringt", sagt er, „in Palästina eine Quelle zwischen zwei

Palmen, deren Wasser als Purgirmittel benutzt wird". — Wir wissen nun soviel, daß wir unter dem sogenannten „Palmwasser" der Mischna nicht etwa einen Saft aus der Palme selbst gezogen oder aus ihren Früchten bereitet, sondern vielmehr eine heilkräftige Mineralquelle zu verstehen haben. Aber in welcher Gegend Palästina's haben wir diese Quelle zu suchen?

Vergleichen wir eine andere Talmudstelle, wo ebenfalls von dieser Quelle die Rede zu sein scheint (Erubin f. 19 a. Sukka f. 32 b), dort sagt R. Josua ben Lewi: „Zwei Palmen gibt es im Thale Hinom, zwischen ihnen steigt ein Rauch empor, es sind dieselben Bäume von denen die Mischna lehrt (Sukka f. 29 b) „„die Palmzweige vom הר הברזל (Eisenberg) dürfen zum Feststrauße benutzt werden"", und dort, wo die erwähnte Rauchsäule sich entwickelt, ist die Pforte der Gehenna". — Offenbar wird hier wiederum von einer Quelle, und zwar von einer heißen Quelle gesprochen, die zwischen Palmen entspringt, und die nicht etwa im Thale Hinom in der Nähe Jerusalems, wie man im ersten Augenblicke wohl glauben könnte, sondern auf dem Har ha-Barsel zu suchen wäre. Das Thal Hinom hat keine warme Quelle, und es ist dieser Ausdruck hier in seiner figürlichen Bedeutung zu nehmen, wo er = Hölle = unterirdisches Feuer gesetzt wird. In diesem Sinne heißt es auch von der warmen Quelle zu Tiberias (Emmaus), sie komme von den Pforten der Gehenna (Sabbat f. 39 a). — Von den warmen Quellen Palästina's sind die beiden Emmaus und Gadara unter anderm Namen im Talmud bekannt; die Vermuthung führt auf — Kallirhoë.

Blicken wir nun nach dem Har ha-Barsel. Nach Schwarz (das heilige Land, S. 3 u. 4) wäre dieser Berg an der südwestlichen Spitze des todten Sees zu finden. Aber diese Annahme erscheint bei ihm so unbestimmt, und entbehrt so sehr aller Begründung, daß sie für uns nicht maßgebend sein kann; überdies ist dort nur von Salzbergen die Rede und es ist durchaus nicht abzusehen, warum man einen Salzberg einen Eisenberg genannt haben sollte. Eher sollte man an das Gebirge von braunem Sandstein auf der Südostseite des todten Sees denken (S. Rosenmüller Handbuch der biblischen Alterthumskunde B. II. Th. I. S. 183), und da stoßen wir wieder auf Kallirhoë.

Diese Vermuthung wird beinahe zur Gewißheit, wenn wir die Beschreibung dieser Quelle bei Rosenmüller (daselbst S. 217) nachlesen. Wir wollen diesen Autor selbst sprechen lassen. — „Unweit dem todten See, demselben südöstlich gegen Petra hin — ist ein seit langer Zeit wegen seiner warmen Bäder berühmter Ort, der bei den Griechen und

Römern Kallirhoë, d. i. Schönbrunn, hieß. Neuerlich besuchte ein englischer Gelehrter, Legh, diese Gegend. Vier Stunden von Maina erreichte er mit seinen Reisegefährten den Rand eines Abhanges, an welchen herab ein schmaler in Zickzack gehender Pfad gehauen war, der an ein Dickicht von Rohr, Dornsträuchern und Palmen führte, welche aus den Spalten der Felsen hervorwuchsen, und hier sprudelten die zahlreichen heißen Quellen, welche sie suchten. Auf der einen Seite stürzt sich ein reichlicher Strom von einem hohen perpendikulären Felsen herab, dessen Wände von einem glänzenden Gelb gefärbt waren, von dem sich darauf abgelagerten Schwefel, womit das Wasser geschwängert ist." — Die Härte des Felsens, verbunden mit seiner Farbe, die derjenigen des oxydirten Eisens nicht unähnlich sein mochte, konnte den Namen „Eisenberg" rechtfertigen; und seine entarteten und verkrüppelten Palmen, wie sie ein solcher Boden wohl nicht anders hervorbringen konnte, gaben Veranlassung zur obenerwähnten Halacha, „über die Palmzweige des Har ha-Barsel". — Daß aber das Wasser Kallirhoë's nicht nur zum Baden sondern auch zum Trinken medicinisch benutzt wurde, ist schon aus Josephus (de bello L. I. cap. 21) bekannt. —

Somit dürfte es kaum mehr einem Zweifel unterliegen, daß unter dem מי דקלים der Mischna das Mineralwasser Kallirhoë's, und unter הר הברזל der Felsen wo diese Quelle entspringt zu verstehen sei.

Nachod. J. Wiesner.

Von Herrn Professor Luzzatto erhielten wir unlängst wiederum:

1) Seinen המשתדל, einen bereits im Jahre 1847 in Wien erschienenen Pentateuchcommentar, der manchen trefflichen Beitrag zur Exegese liefert und dessen Benutzung den Lehrern bei der Erklärung des Pentateuchs gute Dienste leisten würde.

2) Il libro di Giobbe volgarizzato ad uso degli Israeliti. Wir bedauern, daß dieser Uebersetzung des Buches Hiob nicht auch ein Commentar beigegeben ist, was schon für die Erläuterung so manchen Verses, der hier von der bisherigen Weise abweichend übertragen worden ist, nothwendig gewesen wäre.

3) Grammatica della lingua ebraica. Fasc. II. In diesem zweiten Hefte werden die Regeln über die Kehlbuchstaben zu Ende geführt, dann von den quiescirenden Buchstaben, von der Wurzel und den Servilbuchstaben, von den Vokalen und deren Verwandlung ge-

handelt, womit der erste Theil beendet ist. Den zweiten Theil bildet die Etimologia, welche die Redetheile und deren Flexion bespricht, in welcher der Verfasser zuerst die unzertrennbaren Partikeln nämlich die Präfixa und Suffixa behandelt und dann zu dem Verbum übergeht und dessen Formen und Zeiten betrachtet, womit das zweite Heft schließt.

Hannover. Dr. M. Wiener.

Die gegenwärtige Lage der Juden in Palästina.

Die folgenden Actenstücke [1]) geben eine Schilderung der höchst traurigen Lage unserer palästinischen Glaubensgenossen und wenden sich, wie zu hoffen ist, nicht vergebens, an das Mitgefühl und die hülfebringende Theilnahme der entfernten Brüder. Die Worte der Aeltesten und Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem sprechen zu laut als daß es noch einer besonderen Aufforderung bedürfte, und das Rundschreiben des Oberrabbiner Dr. Adler zu London entfernt jeden von mancher Seite laut gewordenen Vorwurf selbstverschuldeter Leiden. Der folgende Brief der Aeltesten und Vorsteher zu Jerusalem ist Schebat 5614 datirt und an Sir Moses Montefiore zur weiteren Verbreitung gerichtet.

Ruf aus Jerusalem an die Gemeinden Großbritanniens und Amerika's.

Die Klagen der Betrübten.

Im Staube liegende Thore Zions! erhebet euch und empfanget in dem Umkreise der heiligen Stadt eure Aeltesten und Häupter, die mit lautem Wehklagen verkündigen wollen, daß der Brodstab gebrochen und die Wasserquelle versiegt ist. Versammelt euch, o Stämme! und verbreitet die Kunde der Hungersnoth und der Pest, daß sie schnell bis zu den entferntesten Gemeinden Israels gelange und Bote der Trauer der Bewohner Zions werde. Möge sie für uns das Mitgefühl der Völker erwecken; und wenn das Elend die Quellen der Beredtsamkeit

---

1) Sie sind der Times vom 20. Mai und dem Jewish Chronicle entnommen und gingen uns erst während des Abdruckes des Heftes zu. D. R.

hat versiegen machen, so rufet den Allmächtigen an, daß er in seiner Barmherzigkeit die Herzen eurer Brüder aus dem Hause Jakob lenke, auf daß sie sich beeilen die Angst eurer gebeugten Geister zu erleichtern.

Brüder aus dem Hause Israel, die Ihr in dem glücklichen England und in Amerika lebet: Ihr Hüter ihrer Synagogen und Vorsteher ihres Gottesdienstes, und Ihr treue Anhänger, die Ihr in Euren Gebeten den einstigen Ruhm Eures Volkes gedenkt und hoffet daß er wieder anbrechen werde wenn die Zeit erfüllt sein wird; Ihr Söhne der Barmherzigkeit und der Liebe, deren Schild das Schild der Patriarchen ist; von Gott erwähltes Volk, Söhne Juda's und Benjamin's, Euch rufen wir im Namen der Religion und Brüderlichkeit an: erwachet und rettet vom Untergang das Häuflein der treuen Hüter Zions und Jerusalems! — Wir können auch ein nur schwaches Bild des Elends geben das uns erdrückt. Jedes Herz ist krank, jede Zunge stumm. Die Worte „was sollen wir sagen, was thun?" kleben von der öftern Wiederholung an unserm Gaumen; und niedergedrückt an Geist und Körper vermögen wir nicht die Härte der uns heimsuchenden Prüfung zu beschreiben. Wir wissen nicht ob die Aussicht mit der uns der Morgen bedroht schrecklicher ist als der Tag der folgen wird, oder als der Tag der vorüber ist; ob wir mehr die Leiden der Gegenwart oder die der Vergangenheit beweinen sollen. Hungersnoth und Pest reichen einander die Hand; das Jammern der Armen, der Wittwen und Waisen erfüllet die Luft. Es läßt sich nicht sagen welches Elend größer: ob das der unter der Sonne Judäa's Geborenen oder das der frommen aus entfernten Gegenden hierher Gepilgerten. Das Unglück hat sich über alle Klassen und Stände ergossen: Synagogenhäupter und Diener, Lehrer und Schüler sie drängen sich in die Menge der um ein Stück Brod Flehenden; denn auch die Unterstützung, die wir bisher von unsern Brüdern in Rußland und den unter türkischer Herrschaft lebenden Brüdern erhielten, hat gänzlich aufgehört, während von der andern Seite durch die Hungersnoth der Preis der Lebensmittel zu einer unerhörten Höhe gestiegen und ein Zustand der Gesetzlosigkeit und der Verwirrung herbeigeführt worden ist, wo die Hand des Bruders sich gegen den Bruder erhebt und nur Gewaltthätigkeit herrscht. Und ach, wer könnte ruhig den uns bedrohenden schrecklichen Tod mit ansehen, den durch Hunger herbeigeführten Tod! Wer mit ansehen, wie nach einander die Frau seiner Jugend und die Kinder seiner Liebe vor seinen Augen in's Grab hinabsteigen!

Brüder! wenn Ihr Zeugen wäret des uns erdrückenden Elends wenn Ihr sehen würdet die umherirrenden, vergebens für ihre verhun-

gernden Kinder um Nahrung bettelnden Wittwen, sehen Männer tief bewandert im Gesetze, die früher durch ihre reichen Gaben Stützen der Gemeinde waren, jetzt in den Straßen Jerusalems wanken und ihr Brod von Thür zu Thür betteln, Euer Herz würde vor Mitleid zerschmelzen.

Brüder! diese Schilderung ist fern von Uebertreibung. Wir können Euch nicht die schreckliche Wirklichkeit unserer Lage beschreiben, unser trauriger Zustand kann von jedem Einwohner, sowie von jedem nach dem heiligen Lande Pilgernden bezeugt werden. — Das Elend das wir erdulden wird noch erschwert durch die traurigsten Befürchtungen; denn die Umstände mit ihrem sich geltend machenden Einflusse sind geeignet, unseren Feinden die Ausführung ihrer Pläne zu erleichtern[2]); und welches Unglück hat man sich nicht zu gewärtigen, wenn der verhungernde Haufe durch ein Stück Brod versucht wird? Schrecklich! schon verkauft der Vater sein Kind, um es vom Hungertode zu retten; und fürwahr die Leiden unseres Volkes waren nie größer.

Wir flehen euch daher, Israeliten aus allen Gegenden und Strichen an, bald Eure Hülfe einer ausgehungerten Bevölkerung zukommen zu lassen. Möge sich unser Nothschrei nach allen Seiten verbreiten, Allen heilig sein, die Aufmerksamkeit Aller auf sich ziehen! Wir wenden uns an Sie, Sir Moses Montefiore: seien Sie wie bisher der Leuchtstern unserer Hoffnungen; möge Ihre Hand von Neuem unterstützt werden von der frommen Judith[3]), und Ihr vereintes Beispiel die Männer und Frauen des Hauses Israel ermuthigen.

Und Ihr, Brüder! erinnert Euch, daß wir Kinder desselben Gottes sind: unser Stammbaum breitet seine Wurzeln von den Enden des Orients bis zu den äußersten Grenzen des Occidents aus. Bei der Liebe zum Gotte Israels, bei den Banden unseres gemeinschaftlichen Volkthums richtet Eure Blicke nach dem Lande der aufgehenden Sonne, nach Jerusalem und Zion, erinnert Euch von wo das Gesetz und das göttliche Wort ausfloß.

---

2) Die jeden Glauben entehrenden Umtriebe der englischen Missionäre zu Jerusalem sind bekannt: auch die Mittel der Erziehung und der Kranken- und Armenpflege werden von ihnen zu eben so vielen Verlockungsmitteln zum Uebertritte herabgewürdigt. Schon dieser Umstand sowie das sonstige an empörender Brutalität reiche Gebahren dieser verächtlichen Menschen — wir erinnern nur an das in öffentlichen Blättern vielbesprochene frevelhafte Eindringen in die Synagoge am vorjährigen Pessachfeste — fordert zur thätigen Theilnahme an den von allen Seiten hart bedrängten Brüdern auf.

3) Lady Montefiore.

Betet für das Wohl Jerusalems, denn die es lieben erwartet Heil. Zu Euch, die Ihr mehr begünstigt seid wenden Eure Brüder den Blick nach brüderlicher Hülfe. Möge Eure Antwort eine Friedensverkünderin für Israel und Zion sein. Amen.

Diesem Schreiben sind noch andere Briefe aus Zefat, Tiberias und Hebron beigefügt, die ebenfalls die erschütterndsten Beschreibungen der an diesen Orten herrschenden Hungersnoth enthalten. Auch wird hier noch näher entwickelt, wie durch das in Rußland ergangene Verbot milder Gaben nach Palästina das Elend ungemein vermehrt wurde und wie, um dem harten Drucke zu entgehen, viele Juden sich nach Palästina flüchten — und durch ihre Ankunft die Armuth noch vermehrt wird. Tief ergreifend sind folgende Worte aus Hebron:

„Wir hören, daß zu Jerusalem Lebensmittel von Nichtisraeliten vertheilt werden; aber sie knüpfen diese Wohlthaten an solche Bedingungen, daß wir lieber die Alternative des Todes wählen."

Der Oberrabbiner Dr. Adler erließ hierauf ein Rundschreiben an die Juden Großbritanniens, das wir hier im Auszuge mittheilen.

Nur nach großer Ueberwindung wenden wir uns, geliebte Brüder! für wohlthätige Zwecke an Euch, da die gegenwärtige Zeit nach so vielen im vorigen Winter und später an Euch ergangenen dringenden Aufrufen, denen Ihr mit vieler Freigebigkeit nachgekommen seid, am wenigsten hierzu geeignet scheint. Doch unabweisbare Rücksichten legen uns die Verpflichtung auf, Euch in einer dringenden höchst wichtigen Angelegenheit anzugehen. Authentische an uns gelangte Documente lassen auch nicht den leisesten Zweifel darüber, daß die gegenwärtige Lage unserer in den vier Städten Jerusalem, Zefat, Hebron und Tiberias zerstreueten Brüder herzzerreißend ist. Die Erndte ist voriges Jahr ganz mißrathen und so hat sich der Preis aller Lebensbedürfnisse zu einer unerhörten Höhe erhoben; und hierzu haben der gegenwärtige Krieg, die politischen Wirren, die Abnahme der gewöhnlichen Hülfsquellen, auf die sich die Armen hingewiesen sahen, und zumeist das Ausbleiben der aus Rußland kommenden Unterstützungen eine schreckliche Noth hervorgebracht, die durch ein Heer von Krankheiten vermehrt wurde. Viele israelitische Bewohner des heiligen Landes sind eine Beute des Hungers geworden, und es werden noch viele andere dem-

ſelben Looſe erliegen, wenn nicht ſchnelle und wirkſame Hülfe kommt. Können wir einem ſolchen Zuſtande gegenüber ſtumme und theilnahmloſe Zuſchauer bleiben? Können wir es geſchehen laſſen daß das Land aus welchem wir ſtammen und das wir das Haus unſeres Lebens, die Wiege unſeres Glaubens nennen, daß das Land das der Pſalmiſt beſungen, in welchem die Propheten ihre Ermahnungen verkündeten, unſere Helden dem Hohne, den Gefahren, dem Tode getrotzt haben, der Schauplatz des Unglücks und der Verzweiflung werde? Können wir es mit anſehen, daß die heiligen Stätten für die wir alle Tage beten, ſich in Stätten des Todes und des Jammers umwandeln? Während alle Nationen um uns her dieſen Ort zum Gegenſtande ihrer tiefſten Intereſſen machen und auf ihn große Summen verwenden, wollten wir vergeſſen, daß ſich an dieſes Land unſer Ruhm in der Vergangenheit und unſere Hoffnungen für die Zukunft knüpfen, wollten zuſehen, daß fromme Pilger, die ihr Vaterland und Alles was ihnen werth war verlaſſen haben, um ihre letzten Tage im Studium und Gebet im heiligen Lande zu beſchließen und dort die baldige letzte Ruheſtätte für ihre Gebeine zu finden, den Qualen des Hungers erliegen? Nein, theuere Brüder! Euer Herz iſt ſtets voll Mitgefühl für die Leiden auch der entfernteſten Länder, und wir können nicht glauben, daß Ihr weniger Mitleiden fühlen und weniger thun werdet für das Land Eurer Vorfahren. Ihr habt auch nicht zu fürchten daß dieſes Wohlwollen als Gleichgültigkeit für Euer Vaterland werde gedeutet werden, da Euere Vaterlandsliebe nicht bezweifelt werden kann und ſich auf anderen Wegen und durch die glänzendſten Zeugniſſe bewährt hat.

Wir wollen aber auch hiermit einem Einwurfe begegnen. Mancher könnte wähnen, der unglückliche Zuſtand der Juden in Paläſtina entſpringe aus der Abhängigkeit von fremden Hülfsmitteln und der ſichern Zuverſicht auf Almoſen, daher ſie ſich auch weder auf Handwerk noch Ackerbau, noch Handel oder ſonſt ein Geſchäft verlegen; und man meint, daß ſie ſich nicht in dieſem elenden Zuſtande befinden würden, wenn ſie gewöhnt wären auf ſich ſelbſt zu rechnen und thätig zu ſein. Doch, theuere Brüder! ehe Ihr ſo viele Unglückliche anklaget erlaubt mir Euch zu verſichern, daß dieſe Bevölkerung nichts eifriger wünſcht als von dieſem Joche der Abhängigkeit befreit zu werden, und daß die Rabbiner und Vorſteher der Gemeinden den guten Willen der Iſraeliten für die Bebauung des Landes laut bezeugen, wenn man ihr nur mit Sicherheit obliegen könnte. Bis jetzt beſtand das Hinderniß nicht nur in dem Mangel an pecuniären Mitteln, ſondern noch mehr in der Schutzloſigkeit von Seiten der Regierung. Es iſt wegen der Räube-

reien der Beduinen unmöglich, auch nur in einiger Entfernung von den Stadtmauern zu arbeiten: was nur irgend producirt wird, wird sogleich geplündert. — Der gegenwärtige Krieg aber kann, ohne daß wir auf die glückliche Wiederherstellung hinweisen, die wir mit Ungeduld erwarten und die in der Hand Gottes ist, der uns befiehlt sie nicht zu beschleunigen und sie nicht herbeizuführen bis zu der Zeit wo seine Gnade sie uns gewähren wird, große und glückliche Veränderungen im heiligen Lande durch den göttlichen Segen herbeiführen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die ottomanische Regierung unseren Brüdern in Palästina das Recht Ländereien zu pachten einräumen, und dieses Recht durch einen wirksamen Schutz gewährleistet werden wird. Es wird dann die Pflicht einflußreicher Männer sein einen Plan zu entwerfen und sich mit auswärtigen Comiteen in Verbindung zu setzen, um die nöthigen Maßregeln zur Absendung begabter und gehörig autorisirter Männer zu ergreifen und durch sie eine einheitliche Thätigkeit unter die verschiedenen (jüd.) Gemeinden zu Jerusalem zu bringen, Ländereien anzukaufen und zu verpachten und einen Theil der jährlichen Sammlungen als Preis an Jene zu vertheilen, die nach der Anordnung der Leiter dieser Unternehmungen arbeiten werden. Die Verwirklichung dieses Vorhabens dürfte nicht mehr fern sein, und das treffliche zu diesem Zwecke gemachte Legat Juda Touro's[4]) hat eine große Tragweite für die Verbesserung des Looses der Israeliten Palästina's.

Bis dahin, geliebte Brüder! stehet mit Eurer Hülfe nicht zurück: erlaubt uns Euch anzuflehen im Geiste unseres heiligen Glaubens, der uns befiehlt dem Hungrigen Brod zu reichen und den Betrübten aufzurichten u. s. w.

Auch nach Paris war der Hülferuf aus Palästina gekommen und erregte dort allgemeine Theilnahme. Das israelitische Central-Consistorium, Vertreter des Judenthums in Frankreich, unterzog den Gegenstand einer reiflichen und tief eingehenden Erwägung und vertrauete dem Herrn Albert Cohn die Mission an, nach Jerusalem zu gehen und daselbst das was noth thue zu ergründen. Das Journal des Débats vom 10. Juni bringt folgenden Bericht hierüber:

Wir haben die Schritte mitgetheilt, die neulichst von den israelitischen Consistorien Frankreichs und Englands im Interesse der bürger-

4) Juda Touro, im v. J. zu Neu-Orleans gestorben, bestimmte in seinem wahrhaft großartigen Testament die Summe von 100,000 Dollars für Palästina.

lichen und politischen Stellung ihrer Glaubensgenossen im Orient gemacht wurden. Diese Behörden befassen sich jetzt damit der unglücklichen Lage der in der Türkei und in Palästina wohnenden Juden abzuhelfen, indem sie ihnen theils Unterstützung an Geld zufließen lassen, um so viel als möglich das große sie drückende Elend zu erleichtern, theils junge israelitische Türken nach Europa rufen wollen, um sie in europäischen Sitten und Civilisation zu erziehen und sie dann in ihr Vaterland zurückzusenden, daß sie dort ihren Brüdern und Mitbürgern ihre Erziehung und die Fortschritte der Israeliten des Abendlandes mittheilen.

Um die Frage an den eigentlichen Orten zu erforschen begibt sich Herr Albert Cohn, Präsident des Consistorialcomité's israelitischer Wohlthätigkeit zu Paris, nach Jerusalem, dem Centrum und der Metropole des morgenländischen Judenthums. Herr Cohn, ein ausgezeichneter Orientalist und bekannt durch die großen seinen Glaubensgenossen geleisteten Dienste, vorzüglich durch den Antheil den er an der Organisation der algierischen Judenheit genommen, wird den Juden des heiligen Landes materielle Hülfe, moralische Ermuthigung und eine mächtige Protection bringen. Er wird zu Jerusalem Schulen, wohlthätige Anstalten, Gesellschaften für Verbreitung der Künste, Handwerke und des Ackerbaues organisiren, ferner ein hebräisches Journal ins Leben rufen, das ein beständiges Band, einen Austausch von Ideen und religiöser und moralischer Kraft zwischen den Israeliten des Orients und jenen die die Länder Europa's bewohnen, herstellen soll. Man erwartet die glücklichsten Resultate von der Reise des Herrn A. Cohn.

Die Wege der Vorsehung sind dem Sterblichen verborgen, er vermag sie nur von fern zu ahnen; aber selbst dieses dunkle Ahnen, wie erfüllt es ihn mit Bewunderung und Anbetung der göttlichen Weisheit! Eine große Macht hat, wenn den in öffentlichen Blättern verbreiteten Nachrichten Glauben beizumessen ist, verschiedene harte Maßregeln gegen ihre israelitischen Unterthanen angeordnet. Es muß dahin gestellt bleiben, ob diese Mittheilungen durchgängig gegründet sind; sollten sie sich bestätigen so würde sich nur von Neuem darthun daß der Herr Israel nicht verläßt, daß er für die Wunde die hier geschlagen wird anderswo siebenfache Heilung vorbereitet. Er, der unerforschlich mit Gerechtigkeit Allgüte vereinigt, läßt durch die Schmerzenskunde ein neues Licht anbrechen, läßt auf einem Boden den gegenwärtig nur Jammer und Elend bedecken eine

glänzende Hoffnung aufgehen. Es lenkt sich jetzt der Blick auf das lange vernachlässigte Palästina: an die Spitze des Unternehmens hat sich mit bescheidener Verschweigung seines Namens Baron James v. Rothschild in Paris gestellt, und hat, was noch mehr als die geleistete bedeutende Geldhülfe, mit dem ganzen Gewichte seines Ansehens die Angelegenheit den türkischen Großen und Wortführern dringend ans Herz gelegt. Auf seine und des französischen Centralconsistoriums Veranlassung geht Herr A. Cohn nach Palästina: ein Mann der größten Opferfähigkeit und der energischsten Ausführung, der mit der seltensten Herzensgüte eine mit Einsicht und Ausdauer das Ziel verfolgende Thatkraft paart. Das Unternehmen ist weitgreifend: es will nicht nur die augenblickliche große Noth Palästina's vermindern, sondern auch für die Zukunft durch Ankauf von Ländereien und deren Bebauung durch Israeliten, Anlegung von Schulen und Gewerbeanstalten u. s. w. vorsehen und dem häufig wiederkehrenden Uebel gründlich abhelfen; und es beabsichtigt zugleich nicht nur die Juden Palästina's sondern die Juden des ganzen Orients mit ihren abendländischen Brüdern zu verbinden. Der Orient zählt viele Millionen Juden, die für den Occident fast verschollen sind: weit verbreitet durch Syrien und in den Städten am Euphrat bis dahin wo er in den persischen Busen mündet, und wieder hinauf am Tigris und in dem Hochlande Armeniens; und zerstreuet in dem unter Anarchie seufzenden Persien und zahlreich angesiedelt in Bochara und Chiwa und an den Ufern des Oxus, sind sie dem Abendlande ganz entschwunden. Diese Juden haben aber einen Mittelpunkt, an dem sie mit frommer Liebe hängen: Palästina; in dem einheitlichen Gedanken an dieses geheiligte Stammland begegnet sich der am caspischen und der am arabischen Meere wohnende Jude, dorthin richten sich die Gebete und frommen Wünsche der im kurdischen Gebirge und im arabischen Djebel Goreb angesiedelten Israeliten. Dieser Mittelpunkt allein kann die Verbindung zwischen den über Asien zerstreueten und den abendländischen Glaubensgenossen vermitteln. Die Zeit liegt hinter uns, in der feiges schmachvolles Sichaufgeben jede Erwähnung des heiligen Landes und eine Verbindung der Juden zu unterdrücken suchte. Wir wünschen eine geistige, durch den Glauben vermittelte und in ihm bestehende Verbindung; und schämen wir

uns nicht des Glaubens, so liegt in dieser Verbindung nichts was uns zum Vorwurfe gereichen könnte. Wer eine große Idee erfassen kann der freuet sich der Idee, und es schmilzt an deren innerer Wärme der eisige Frost der kleinlichen Alltagsbedenklichkeiten.

Dieses ist der wahrhaft erhebende Plan, den Herr Cohn mit der den Leidenden zu bringenden Hülfe verbindet. Durch Schulen und Anstalten in Palästina soll auf die Juden des ganzen Orients, auf deren civile und politische Hebung gewirkt werden; und es soll sich zugleich ein neues Band um die morgen- und abendländischen Brüder schließen. Zu diesem Zwecke wird auch beabsichtigt ein Journal in hebräischer Sprache, der Sprache die allen Juden des Orients verständlich ist, in Jerusalem zu gründen: in diesem Journal werden die fernen und entferntesten orientalischen Israeliten Nachrichten über ihre Zustände niederlegen und das Abendland mit ihnen einen Gedankenaustausch eingehen. England und Frankreich unterstützen eifrig das Unternehmen; auch Deutschland wird nicht zurückbleiben: es ist wohlthuend mittheilen zu können daß Prag, diese Muttergemeinde — עיר ואם בישראל — sich durch Subscriptionen betheiligt hat, deren Vorgang, wie mit Sicherheit zu hoffen ist, Nachahmung finden wird[5]).

Frankel.

---

5) Nach den neuesten Mittheilungen öffentlicher Blätter hat Herr A. Cohn, der seine Reise über Triest antrat, in Wien in einer Audienz bei Sr. Majestät dem Kaiser die huldvollste Aufnahme gefunden, und auch von den Herren Ministern Buol und Bach die nachdrücklichsten Zusicherungen erhalten. Es liegt hierin ein merkliches Vorzeichen für das Gelingen des Unternehmens: Oesterreichs Protection hielt die Juden des Orients in mehrfachen Bedrängnissen aufrecht, und es bietet jetzt großmüthig seinen Beistand dar, um eine bessere Zukunft für sie herbeizuführen. Der Segen aller Menschenfreunde wird auf Oesterreichs erhabenen Herrscher und dessen Minister kommen.

Die Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars.

Am 10. August — 16. Ab — wurde das zur Wirklichkeit, worauf das Sehnen vieler Guten und Edlen seit Jahren gerichtet war: ein jüdisch-theologisches Seminar trat unter günstigen Zeichen einer höhern Vorsehung in's Sein. Die Vorsehung hat offenbar gewaltet, darum werde dem Vorwurfe über die langjährige Unthätigkeit Einhalt gethan; was nicht geschah konnte in der That nicht geschehen: einzelne zersplitterte Kräfte würden nimmer die Vereinigung zu einem lebendigen Ganzen gefunden, würden nimmer zu einem Ausgleiche der einander widerstrebenden Sonderwünsche und Sonderansichten gelangt sein. Nur eine das Ganze erfassende und fördernde Einzelkraft konnte dem Seminar Entstehen geben, sowie nur in einem Einzelwillen eine Garantie für eine lebensfähige Schöpfung lag; aber ob solcher mit der Kraft zur Ausführung sich einigende Wille je in einem Einzelnen erwachen werde, ist was die Gemüther mit bangen Zweifeln erfüllte, und daß solcher Wille und solche Kraft erwachte ist was mit Recht als Gunst der Vorsehung betrachtet werden darf. Ihre wunderbare Waltung zu preisen, in stiller Rührung den Fügungen nachzugehen, in denen sich so wunderbar die Leitung einer höhern Macht offenbarte, war der eigentliche Zweck einer am obigen Tage in einem kleinen Kreise begangenen stillen Eröffnungsfeier. Wir werden weiter mit einigen Worten ihrer näher erwähnen: für den am Wohle des Judenthums wahrhaft Theilnehmenden liegt das eigentliche Gewicht in dem Factum: das Seminar wurde eröffnet. Neben diesem Factum dürfte aber auch die Weise der Entstehung und des Zustandekommens dieses Instituts für Viele von Interesse sein und es wird vielleicht noch

eine späte Zukunft den Aufschluß hierüber willkommen heißen. Diesen Aufschluß bringt der vom Kuratorium ausgegangene andere Theil des zur Eröffnung des Seminars veröffentlichten Programms[1]), aus dem wir hier einen kurzen Auszug folgen lassen.

„Der selige Kommerzienrath Herr Jonas Fraenckel zu Breslau hatte letztwillig verfügt, daß aus seinem nur wohlthäti · Zwecken geweihten Nachlaß auch „ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern" errichtet werde. Die Ausführung seines, häufig nur in den allgemeinsten Umrissen hingestellten letzten Willens vertraute der Testator einem zu dem Ende mit unbeschränkter Machtvollkommenheit versehenen Kuratorium an[2]), welches mit der Befugniß sich durch Kooptation zu ergänzen, die zu Nutz und Frommen der jüdischen Glaubensgenossen angeordneten vier Hauptstiftungen errichten, mit Statuten versehen und verwalten sollte; auch die Dotation der einzelnen Stiftungen in Verhältniß zu einander blieb dem Kuratorium überlassen. — Diese Anordnungen sicherten uns die Möglichkeit eigener Prüfung der jeweiligen relativen Bedürfnißfrage; den Stiftungen jene völlige Selbstständigkeit und Freiheit der Entwickelung, welche vorzugsweise im Stande ist, sie vor unheilvollen Störungen der Parteileidenschaften, wie vor starrem Formalismus zu schützen; aber diese Anordnungen legten auch dem Kuratorium die ganze Schwere der Pflichten auf, welche aus solcher Machtvollkommenheit nothwendig resultirt.

Keine der zahlreichen Fraenckel'schen Stiftungen ist nun an weitgreifender Bedeutung dem „Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern" vergleichbar; keine also erforderte für die Organisirung eine unbefangenere und gewissenhaftere Prüfung, umfassende Information und ernste Ueberlegung in gleich hohem Grade wie diese. Denn auch über die Gründung des

---

1) Unter dem Titel „Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, Fraenckel'sche Stiftung" den 16. Ab 5614 — 10. August 1854. Inhalt: I. Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Vom Direktor Dr. Z. Frankel. II. Zur Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars. Vom Kuratorium." Ueber den ersten Theil des Programms wird in einem der folgenden Hefte berichtet werden. D. R.

2) Das Kuratorium besteht zur Zeit aus den Herren L. Milch, J. Prinz und Dr. J. Levy. D. R.

Seminars enthält das Testament an sich außer den angeführten Worten keine weitere Andeutung, als nur das Anheimstellen einer möglichen Vereinigung dieses Instituts „mit der hier bestehenden Wilhelmsschule." Diese Vereinigung jedoch konnte von uns nicht ausgeführt werden, da die Wilhelmsschule unterdessen aufgelöst war und die unsererseits pflichtmäßig gemachten Versuche, ihre Wiederherstellung zu bewirken, an der Ablehnung des zeitigen Obervorsteher-Collegiums der jüdischen Gemeinde scheiterten.

Leitend für die Größe der Aufgabe, welche das Kuratorium bezüglich der Errichtung des Seminars sich selbst stellen zu müssen glaubte, war ebenso sehr die von dem gottesfürchtigen, das Judenthum aus vollem Herzen liebenden, in die Geschichte und Satzungen seiner Religion tief eingeweihten Testator, dem edlen Sprößling eines Geschlechts der größten und berühmtesten Rabbiner, mit Vorliebe gehegte Idee dieser Stiftung; wie das von Tieferblickenden längst gefühlte seit Decennien wiederholt angeregte und laut geklagte Bedürfniß einer Anstalt zur Bildung von Rabbinern: einer Anstalt, welche mitten in den Schwankungen und Spaltungen, von denen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts das Judenthum unterwühlt wird, endlich auf festem Boden sich erheben sollte!

Eine solche Anstalt mußte von dem positiven Inhalt des Judenthums in der Gestalt, wie sie eine Geschichte der Jahrtausende ausgeprägt hat, ebenso erfüllt und durchdrungen, als von dem frischen Geist der wissenschaftlichen Forschung und ihrer Ergebnisse durchweht sein.

Konnte die Schwierigkeit, welche die Lösung dieses Problems auf praktischem Boden darbieten würde, weder von dem verklärten Stifter, noch von seinem Kuratorium unterschätzt werden, so mußte doch das sich von selbst als Grundprincip, als Charakter der künftigen Anstalt ergeben, daß sie eine Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer sei, welche den Beruf haben, auf dem Boden des positiven und historischen Judenthums fortzubauen.

Unter allen den Fragen, welche nun zunächst in Betracht kamen und eine um so sorgfältiger eingehende Prüfung erheischten, als es sich um ein neues, eines den hier in Betracht kommenden Verhältnissen anzupassenden Vorbildes entbehrendes Institut handelte, verdient wohl die Frage über Vereinigung

des doppelten Zweckes der Heranbildung von Rabbinern und Lehrern in derselben Anstalt als besonders wichtig und schwierig hervorgehoben zu werden.

In der That hat das Kuratorium nicht unterlassen, auch über diese Frage durch erbetene Aeußerungen anerkannter Kapacitäten sich zu belehren, und muß die Bereitwilligkeit, mit welcher erleuchtete Männer ihm hier zu Hülfe kamen, mit dem tiefsten und auch da nicht verringerten Danke anerkennen, wo es dem immerhin von hoher Einsicht diktirten Rathe nicht zu folgen vermochte. —

Es wurde schließlich die Entscheidung dahin getroffen: daß zur Bildung specifisch jüdischer Elementarlehrer ein eigentliches Bedürfniß überhaupt nicht und insbesondere nicht für die jüdischen Gemeinden unseres Staates vorliege, ein solches aber für die Ausbildung jüdischer Religionslehrer anzuerkennen sei; daß die Heranbildung von Rabbinern zu wahren Volkslehrern, zu Religionslehrern im höheren Sinne, gerade die Aufgabe der zu gründenden Anstalt sein und diese also die nöthigen Elemente in sich aufnehmen müsse, um Rabbiner mit wirklichem Lehrberuf und der entsprechenden Lehrbefähigung zu bilden; daß dieselbe Anstalt in einer zweiten Abtheilung die Bildung von Religionslehrern für die Jugend sehr wohl, ja in voller Harmonie mit ihrem innersten Wesen vollbringen könne.

Diese Vorarbeiten waren, wie schon bemerkt, bis zu Anfang des Jahres 1853 so weit gereift, um mit Entschiedenheit an die Wahl eines Direktors der neuen Anstalt gehen zu können.

Es mußte das Zusammenwirken besonders günstiger Umstände den Mann bezeichnen, der zuerst an die Spitze eines neuen Instituts von solcher Tragweite zu treten, ihm ganz sich zu weihen berufen würde!"

Es folgt hier Manches, das auf die mit Ref. gepflogenen Unterhandlungen wegen Uebernahme der Organisirung des Seminars und des Directorats von demselben Bezug hat. Wir lassen hier diese und andere weiter vorkommende Stellen ähnlichen Gehaltes aus: welche Opfer gebracht wurden, welche Kämpfe in Ref. vorgingen, ehe er zu dem Entschlusse gelangte eine Gemeinde zu verlassen, der er mehr als achtzehn Jahre angehörte und von der ihm Liebe und Anhänglichkeit in eben

demselben Maße entgegenkamen, als er mit seinem innersten Wesen und der vollsten Hingebung an ihr hing, hiervon mag hier geschwiegen werden: diese Gemüthswehen und inneren Kämpfe fallen in den Bereich des Individuums, das vor dem Allgemeinen schwindet. — Das Programm berichtet ferner, wie der im Januarheft vorig. Jahrg. dieser Monatsschrift erschienene Aufsatz „Jahresschau" die Aufmerksamkeit des Kuratoriums auf sich gezogen und dasselbe sich bewogen fühlte, Ref. zur Annahme des Directorats zu veranlassen. Die Annahme war vorerst eine provisorische, zur Zeit konnte nicht mehr gefordert werden [3]).

„In einer ersten Zusammenkunft, wird hierauf berichtet, welche am 27. und 28. März 1853 zu Dresden unter einer ebenso dankenswerthen als fruchtbaren Betheiligung bewährter Fachmänner und theilnehmender Freunde, die unserer dringenden Aufforderung Folge leisteten, stattfand, legte Herr Dr. Frankel einen fertigen, ins Detail ausgeführten Plan vor, welcher in der Hauptsache und dem Wesen sowohl mit den früher (Januar 1853) in seiner „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft

---

3) Hier wird in einer Anmerkung der Verdienste eines Mannes gedacht, dem auch Ref. hiermit die aufrichtigste Hochachtung zollt. Die Worte des Programms sind: „Wir sind glücklich der hohen Verdienste eines Mannes um die Organisation der Anstalt gedenken zu können, dessen stiller, anspruchsloser, aber ebenso unermüdlicher als fruchtbarer Thätigkeit das Seminar sehr viel verdankt. Schon beim Beginn unserer Vorarbeiten nämlich sahen wir uns nach einem Manne um, der mit den jüdischen Verhältnissen im Allgemeinen innig vertraut, sowohl vermöge seiner eigenen bedeutenden Sach- und Personenkenntniß uns rathend zur Seite stehen, als vermöge seiner intimen Beziehungen zu geistlichen und wissenschaftlichen Koryphäen des Judenthums, auch deren Ansichten uns vermitteln könnte; da wir alle Ursache hatten, in unmittelbar persönliche Verhältnisse der Art nicht zu früh eintreten zu wollen. — Der Redakteur des „Magazin's für die Literatur des Auslandes", Herr Joseph Lehmann zu Glogau, ein Mann, der wie Wenige mit umfassender, vielseitiger Bildung auch eine wahrhaft opferfähige Pietät für das Judenthum verbindet, willfahrte auf das Wohlwollendste unserem Ersuchen, und scheute keine Zeit noch Mühe, in Durchführung des begonnenen Werkes uns beizustehen. Nachdem er auf dem Wege bis zur Wahl des Directors uns treu begleitet, war es es wiederum, welcher dem Herrn Oberrabbiner unsere Voaction übergab und die Annahme derselben wiederholt auf das Dringendste empfahl, auch an der folgenden Konferenz einen gewichtvollen Antheil nahm und nicht aufhörte, für das Unternehmen auf das Wärmste und Edelste sich zu interessiren. Sein Andenken wird in der Geschichte der Anstalt jederzeit dankbar bewahrt werden!"

des Judenthums", als später in seinem Programme vom Februar 1854 veröffentlichten Grundzügen übereinstimmte[4]).

„Die Durchführung des vom designirten Direktor also vorgelegten Lehrplanes im Allgemeinen, insonderheit die Aufnahme der klassischen Studien und Realien von der Gymnasial-Sekunda ab in den Plan der Anstalt[5]), der siebenjährige Cyklus für die Studien zum Rabbinat, die dreijährige Vorbereitung in der Anstalt für die zukünftigen Religionslehrer, wurde in dieser Dresdener Konferenz zum Beschluß erhoben; ferner die Summe zur Dotation der Anstalt, auch die Bezeichnung „jüdisch-theologisches Seminar" als die in Zukunft gebräuchliche festgestellt; endlich dem verantwortlichen Leiter der Anstalt die Initiative in der Wahl des zunächst für die jüdischen Wissenschaften noch anzustellenden ordentlichen Lehrers selbstredend überlassen, in Folge dessen auch der durch seine „Geschichte der Juden" schon in weiteren Kreisen bekannte und geschätzte Herr Dr. H. Graetz für diese Stelle bezeichnet und vom Kuratorium berufen.

Bald darauf trugen wir im Einverständniß mit dem designirten Director einem schlesischen Gelehrten und altbewährten Schulmanne die Stelle eines ordentlichen Lehrers für die klassischen Studien an, und wenn die geschäftlich abgeschlossenen Unterhandlungen schließlich auch resultatlos blieben, so konnten wir doch nur mit dem Gefühl der innigsten Hochachtung von dem ehrenfesten Manne scheiden, der weder aus Mangel an Interesse für das Unternehmen, noch aus materiellen, sondern einzig aus Gründen solcher Art zurücktrat, deren Beseitigung in der Macht keines der dabei Betheiligten lag. —

Später — im Juni desselben Jahres — wurde für die Leitung der klassischen Studien am Seminar der wohlbekannte Privatdozent der Universität zu Bonn, Herr Dr. Jacob Bernays, vom Kuratorium gewonnen und vom 1. October ab als ordentlicher Lehrer angestellt.

Die Entwerfung der Statuten war bald nach gedachter

---

4) Hier wird ein Auszug aus dem in einem frühern Hefte dieses Jahrg. mitgetheilten Programm gegeben.

5) Unter nachdrücklicher Zustimmung der anwesenden Herren Dr. Sachs, Rabbiner der jüdischen Gemeinde zu Berlin, und Dr. Beer zu Dresden.

Zusammenkunft ein Gegenstand umfassender Erwägungen von Seiten des Kuratoriums und des designirten Directors.

Nach mannigfachen Entwickelungsphasen erfolgte in einer nochmaligen Konferenz ihre Schlußberathung und am 27. Juni ihre Einreichung bei der Königlichen Regierung. Diese forderte laut hohen Erlasses vom 16. November in Bezug auf die religiösen Festsetzungen des Statuts das Gutachten eines preußischen Oberrabbiners und überließ uns zu diesem Zwecke das Urtheil des von uns vorgeschlagenen, von der hohen Aufsichtsbehörde genehmigten Konsistorial-Oberrabbiners Herrn Dr. Bodenheimer zu Krefeld einzuholen; unter dem Bemerken, daß die hohe Abtheilung des Innern nunmehr auch die für Kirchenverwaltung und Schulwesen und das Provinzal-Schulkollegium zur ressortmäßigen Mitwirkung für die Bestätigung der Statuten des Seminars, wie für die Feststellung der Lehrfähigkeit des designirten Directors nach preußischem Gesetz aufgefordert habe.

Das Gutachten des Herrn Konsistorial-Oberrabbiner Dr. Bodenheimer vom 27. November ging nun dahin:

„Daß in den, im Statut vorgezeichneten Einrichtungen „und Disciplinen die erforderlichen Bürgschaften für „die Absicht des Stifters, wonach das Seminar eine „Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer sein „soll, welche den Beruf haben, auf dem Boden des „positiven und historischen Judenthums fortzubauen, „ganz vorzüglich enthalten sind." —

Aus einem wohlwollenden Schreiben an das Kuratorium, womit Herr Dr. Bodenheimer sein Gutachten begleitete, sei es noch gestattet eine bezügliche Stelle anzuführen, welche also lautet:

„Grade wir, die wir auf dem Boden des historischen „unantastbaren Judenthums feststehen, dürfen uns am „meisten von diesem großartigen Institute versprechen. „— Möge es Gott segnen zum Heile Israels, „das nur durch solche Anstalten wieder gehoben „werden kann." —

Wir nehmen mit Freuden diese Gelegenheit wahr, dem hochwürdigen Manne für die Bereitwilligkeit und das Wohlwollen, womit er dem Ersuchen sofort Folge leistete, unsere dankbare Anerkennung öffentlich auszudrücken. —

Eine Verfügung der hohen Regierungs-Abtheilung für Kirchenverwaltung und Schulwesen vom 28. Novbr. erforderte nunmehr zur gesetzlichen Feststellung der Lehrfähigkeit des designirten Directors, wie der ordentlichen Lehrer Herren DD. Bernays und Graetz deren curricula vitae mit den etwa vorhandenen Belägen. Nachdem auch diese eingereicht waren, brachte ein hoher Erlaß vom 31. Januar dieses Jahres uns die doppelt freudige Kunde, daß erstens das Lehrerkollegium der Anstalt, bestehend aus dem Director Dr. Frankel und den ordentlichen Lehrern DD. Bernays und Graetz, die hohe Bestätigung erhalten, nachdem „deren Lehrfähigkeit in so befriedigender Weise belegt worden, daß über dieselbe nicht der mindeste Zweifel obwalten kann"; daß zweitens die Statuten nach einer geringen formalen Abänderung beglaubigt in duplo einzureichen seien, wonach sie mit der Bestätigung würden versehen werden.

Die Statuten für „das jüdisch-theologische Seminar" haben darauf von der Königlichen Regierung, deren Abtheilung des Innern und der für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen, wie von dem Königlichen Provinzial-Schulkollegium die Hohe Bestätigung erhalten am 10. April 1854.

Als „Fraenckel'sche Stiftung" hat das Seminar bereits am 31. August 1847 die Allerhöchste Sanktion erhalten, wie ersichtlich aus §. 1 des Statuts:

„Das Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und „Lehrern ist eine Stiftung des am 27. Januar 1846 „hierselbst verstorbenen Königlichen Kommerzienraths „Jonas Fraenckel, welche für ewige Zeiten unter „dem Namen

„„**Jüdisch-theologisches Seminar. Fraenckel'sche Stiftung**""

„von dem gegenwärtigen und resp. zukünftigen Kuratorium selbstständig, vorbehaltlich des Oberaufsichts-Rechts „des Staates, verwaltet wird.

„Der Stiftung sind mittelst Allerhöchster Kabinets-„Ordre vom 31. August 1847, in der Voraussicht, daß „dieselbe der Oberaufsicht des Staates unterworfen bleibe, „Korporationsrechte, so weit dies zur Erwerbung und

„Veräußerung von Grundstücken und Kapitalien erfor-
„derlich ist, verliehen worden"[6]).

Hierauf wird mitgetheilt, wie durch einen Regierungserlaß die Naturalisation des Dr. Frankel als unerläßliche Bedingung für die Uebernahme des Directorats aufgestellt wurde, so daß Frankel durch den Drang der Umstände sich zur festen rückhaltlosen Annahme des Directorats veranlaßt sah. Es wird dann fortgefahren:

„Dieser Gewinn ließ uns einen abermaligen nothwendig damit verbundenen Aufschub des Termins für die Eröffnung der Anstalt verschmerzen. Die Eröffnung war nämlich — ursprünglich noch für das vorige Jahr in Aussicht genommen — später auf den 1. Mai dieses Jahres festgesetzt worden. Früher war auch die Vollendung des innern Umbaues, aller nöthigen Reparaturen und dem Zwecke überall entsprechenden Einrichtungen in dem für das Seminar angekauften Hause unmöglich herzustellen.

Nach vielen vergeblichen Bemühungen zu diesem Zwecke hatte nämlich das Kuratorium die Freude, ein Haus zu finden und am 13. April vorigen Jahres zu erwerben, welches dem Seminar vermöge seiner Größe ebensowohl die Möglichkeit einer, dem allmäligen Wachsthum an Schülern stets entsprechenden räumlichen Ausbreitung zu garantiren vermochte, als es durch seine gesunde und äußerst anmuthige Lage sehr viel zu jener Freudigkeit beim Lehren und Lernen beizutragen versprach, welche den Ernst der Studien nicht beeinträchtigt, während sie Geist und Herz erfrischt. — Dieses mit einem schönen Garten versehene, nach einer Seite an dem gesundesten Theil der Promenade gelegene Haus, Wallstraße Nr. 1b, in welchem nunmehr zunächst der Director und die etatsmäßigen Lehrer standesgemäße Amtswohnungen bezogen haben, fanden wir beim Ankauf in allen Räumen besetzt, konnten vor dem 1. October vorigen Jahres mit dem Umbau nicht beginnen und vor dem 1. Mai dieses Jahres nicht fertig werden.

Nach der Erklärung des Herrn Dr. Frankel, welche durch eine erschöpfende Darlegung des Sachverhältnisses motivirt war und dahin ging: daß er aus seiner Stellung als Oberrabbiner zu Dresden, zu welcher die Vokation von dem Hohen

---

6) Die Statuten werden besonders gedruckt werden.

Königl. sächsischen Kultusministerium ausgegangen war, vor dem 1. August d. J. nicht definitiv und für immer ausscheiden, also auch seine zur Erlangung der diesseitigen Naturalisation nöthige Entlassungs-Urkunde nicht früher beibringen könne — wurde die Eröffnung des Seminars auf den August d. J. festgesetzt.

Nachdem die Statuten die hohe Bestätigung erhalten, wurde auf Grund derselben zur Fundation der Anstalt geschritten. Dem der Königlichen Regierung überreichten Fundationsprotokolle vom 24. Mai d. J. entnehmen wir Folgendes:

In Hypotheken und Effekten ist der Anstalt ein Betriebskapital von 100,000 Thalern übergeben, dessen jährliche Zinsen gegenwärtig 4775 Thaler betragen.

Ferner ein Grundkapital des Lehrerpensionsfonds von 3000 Thlr.; ferner ein Kapital zur Fundirung von Freitischen oder Stipendien für auswärtige Schüler der Anstalt von 5000 Thlr.

Der Zinsenlauf sämmtlicher vorstehender Stiftungskapitalien zu Gunsten des jüdisch-theologischen Seminars ist vom 1. April d. J. ab beginnend festgesetzt. Die Hypotheken werden auf den Namen der Stiftung überschrieben.

Diesen Kapitalien in Hypotheken und Effekten, gegen deren pupillarische Sicherheit die Königliche Regierung laut hohen Erlasses vom 1. Juli d. J. nichts zu erinnern gefunden hat, tritt als weiteres Stiftungsvermögen der durch die neuen inneren Einrichtungen erhöhte Werth des der Stiftung überwiesenen Grundstücks nebst Inventarium hinzu, und endlich die Bibliothek, mit deren Bildung bereits vorgeschritten ist und immer noch fortgefahren wird. —

Zur Ergänzung obiger Anführungen wollen wir noch bemerken, daß die alljährliche Vergrößerung des für den Pensionsfond bestimmten Grundkapitals im Statut vorgesehen ist, und daß an der Verwaltung desselben das Lehrerkollegium selbst Antheil haben wird. Eines Zuwachses erfreut dieser Fonds sich bereits durch ein Geschenk von 500 Thalern, aus der Hand eines im stillen Wohlthun geübten Mannes. —

Bei der Entwerfung des alljährlich zu fertigenden Etats, welcher alle zu den Bedürfnissen der Anstalt nothwendigen Titel umfaßt, ist die Zuziehung des Directors statutarisch be-

stimmt. In diesen aus den Zinsen der 100,000 Thaler gebildeten Etat sind auch alljährlich vier Fraenckel'sche Stipendien aufzunehmen, jedes zu 50 Thaler, für Breslauer Seminarzöglinge bestimmt, eventuell aber auch für auswärtige besonders fleißige und würdige Schüler der Anstalt verwendbar. Beiträge zur Fundirung neuer Stipendien sind von auswärtigen Gemeinden bereits in Aussicht gestellt.

Eine spätere Vergrößerung der Revenüen der Anstalt im Allgemeinen ist ferner noch auf Grund von Bestimmungen des Statuts für eine andere Fraenckel'sche Stiftung „das Darlehnsinstitut", deren Eröffnung bevorsteht, in Aussicht genommen; indem eventuell Ueberschüsse jenes Instituts nach Bedürfniß auch dem Seminar von dem Kuratorium zugewiesen werden können; und ist auf jene betreffenden Bestimmungen auch in dem Statut für das jüdisch-theologische Seminar Rücksicht genommen.

Die Bibliothek ist mit dem Ankauf der berühmten, an Handschriften und Inkunabeln reichen Saraval'schen Bibliothek, deren Erwerbung lange Unterhandlungen mit dem Besitzer (dem Sohne des hochverdienten Sammlers) und nicht geringe Konzessionen unsererseits vorangingen, begründet worden. Herr Dr. Graetz wurde von uns mit der Uebernahme dieses wissenschaftlichen Schatzes beauftragt und reiste zu dem Ende nach Triest; so ist denn die Sammlung wohlbehalten und vollständig hier angelangt, auch bereits neu katalogisirt und aufgestellt. Geschieht nun Alles, um die Seminarbibliothek nach der Seite der jüdischen Wissenschaften hin zu vervollständigen, so werden doch auch Realien und die klassischen Sprachen hierbei nicht außer Acht gelassen. So soll den Zöglingen der Anstalt neben dem durchweg unentgeltlichen Unterricht auch die Gelegenheit zur Benützung derjenigen Unterrichtsmittel gewährt werden, deren Anschaffung dem Einzelnen oft schwer, wenn nicht unmöglich wird.

Das Lehrerkollegium der Anstalt besteht nun vor der Hand aus dem Director und den beiden genannten ordentlichen Lehrern; eine Vergrößerung desselben ist für den Fall des Bedürfnisses vorbehalten; dieses wird auch für die Zahl der Hülfslehrer (vorläufig zwei), welche außerhalb des Lehrerkollegiums stehen, entscheiden.

Die erste „öffentliche Bekanntmachung", welche die Eröff-

nung der Anstalt zum August anzeigte und den 6. und 7. Juni für die Aufnahmeprüfung festsetzte, wurde bereits Anfang März erlassen. An den genannten Tagen haben denn auch die Aufnahmeprüfungen unter dem Vorsitz des Directors stattgefunden. Die Zahl der Meldungen war beträchtlicher als erwartet werden durfte; das strenge Festhalten an dem Minimum der zum Eintritt in die Anstalt für die Studien zum Rabbinate erforderten allgemeinen Vorbildung machte viele Zurückweisungen nöthig. Unter den Aufgenommenen befinden sich eben sowohl Schüler, welche bereits der Universität angehören, als solche die schon in der Prima des Gymnasiums gewesen sind.

Den 10. August d. J. wird nun das jüdisch-theologische Seminar eröffnet und geht mit diesem Tage als Lehrinstitut in die Hände des verantwortlichen Directors über.

Als „Fraenckel'sche Stiftung" wird das Seminar alljährlich am Todestage des verklärten Stifters eine religiöse Feier, die erste am 27. Januar 1855, veranstalten, zu welcher die hohen Gönner und Freunde der Anstalt einzuladen wir uns vorbehalten."

Wir behalten die nähere Auskunft über manche innere Einrichtung des Seminars sowie über den gegenwärtig befolgten Lehrplan einem künftigen Hefte vor, und erwähnen nur noch der am 10. August erfolgten Eröffnungsfeier. Vormittags gegen 11 Uhr versammelten sich die Seminaristen in dem großen geschmackvoll decorirten und mit dem Bildnisse Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV., und den Bildnissen des Stifters und seines früher ihm vorangegangenen Bruders David Fraenckel verzierten Prüfungssaale des Seminars, woselbst etwas später die Lehrer eintraten. Hierauf wurde der Director Dr. Frankel von den Herren Kuratoren eingeführt, und Herr Dr. J. Levy hielt im Namen des Kuratoriums folgende Ansprache an den Director:

„Hochwürdiger Herr Oberrabiner!

Das Werk, welches mit Gottes Hülfe so weit gediehen ist, hat unter Ihren Augen sich entwickelt, ist unter Ihrem Beistande eine reife Frucht geworden.

Mächtig bewegt fühlen wir uns in diesem feierlichen Augenblicke, in dem wir „das jüdisch-theologische Seminar", sanktionirt durch die Huld und Gnade Sr. Majestät des Königs, und unter dem hohen Schutze Seiner Regierung festbegründet,

— hiermit eröffnen und Ihrer Leitung, hochwürdiger Herr Oberrabbiner, übergeben — mächtig kommt über uns ein Hochgefühl der reinsten Freude, und mächtig durchbebt uns die Empfindung wahrer Demuth!

In der Freude des Herzens sehen wir das endliche Gelingen langer mühevoller Arbeit, den schönen Erfolg gemeinsamen ernsten Strebens. In der Freudigkeit unseres Herzens begrüßen wir Sie, hochgeehrter Herr Director, die Spitze dieser zukunftreichen Anstalt; begrüßen an Ihrer Seite würdige Männer der Wissenschaft, deren Name und deren begeisterter Eifer für das große Unternehmen alle Bürgschaft gewährt, daß sie Ihnen kräftig, pflichttreu und erfolgreich beistehen werden, die hohe Aufgabe zu erfüllen, deren Lösung die Anstalt sich vorgesetzt hat; begrüßen um Sie, den hochwürdigen Meister, geschaart eine Zahl junger, kräftiger, an Geist und Herz gesunder, hoffnungsvoller Schüler — ungleich zwar an Jahren, ungleich wohl noch im Wissen und Können, gleich aber durchdrungen und gehoben von der Liebe zum Glauben und zur Wissenschaft, deren Dienste allein sie sich ganz weihen wollen; gleich und Alle Eins in dem Willen, Ihrer liebevollen Leitung und ernsten Führung zu folgen zu dem Lebensborne der Religion und der Weisheit!

In der Freudigkeit unseres Herzens begrüßen wir die unter allen guten Zeichen ins Leben tretende Anstalt!

In Demuth aber blicken wir zu Gott, der es so gefügt hat, daß es uns gegeben ward, die so lange und so viel ersehnte Anstalt zur Ehre und zum Ruhme unseres Glaubens, zum Heil unserer Glaubensbrüder in's Leben zu rufen; und danken wir Gott, der uns einen solchen Leiter der Anstalt und solche Männer ihm zur Seite hat finden lassen, deren vereintes Wirken dem jüdisch-theologischen Seminar eine gedeihliche Zukunft sichern wird. —

Somit übergeben wir im Namen des verklärten Stifters, Ihnen, Herr Director, diese Räume, auf daß der Geist des Ewigen mit Ihnen hineinziehe und darin wohne!

Wir übergeben Ihnen das Siegel des Seminars, auf daß Sie der Anstalt das Gepräge geben — das Gepräge der hohen Würde, Frömmigkeit und Weisheit, welches Sie selbst auszeichnet.

Wir übergeben Ihnen diesen Lehrstuhl, auf daß Sie von

ihm aus die ewigen Wahrheiten des Glaubens verkündigen, das Verständniß seiner Lehren und ihren tiefen Sinn entwickeln — und durch Ihre Schüler, durch Ihrer würdige Schüler weit verbreiten lassen; auf daß Sie in die Hörer und Zöglinge der Anstalt den Geist hineintragen, durch welchen Sie selbst als Oberhirte und Staatsdiener so segensreich gewirkt, solche Liebe, Anerkennung und unbegrenzte Hochachtung erworben haben; den Geist, der Sie zu diesem Platz berufen, dazu Sie auserwählt hat."

Dr. Frankel bestieg hierauf das Katheder und sprach den Segensspruch שהחינו. „Ein wahrhaftes Erlebniß", fuhr er an den Segensspruch anknüpfend fort, „weil der Mensch seine Erfahrungen und Wahrnehmungen nach der Zeit rechnet, in ihr entstehet und von der in ihr auf Minute sich drängenden Minute verdrängt wird; darum freuet er sich manches Erlebnisses das zwar kommen muß, aber er zweifelt ob es sein Erlebniß sein, ob er es erblicken werde. Dieses Erlebniß, wer konnte sagen daß es kommen muß, wer mit Bestimmtheit behaupten daß es kommen werde? War nicht schon Vielen der Muth entsunken, wurde nicht schon das Entstehen eines Seminars schmerzvoll zu den frommen Wünschen gerechnet? Da erblickt unser Auge das Erlebniß: der Herr hat das nicht Erwartete und nicht Gehoffte ausgeführt! — Dieses Erlebniß ist aber auch ein historisches, wie nur die Geschichte Israels deren so manche aufzuweisen hat. Israels Bestimmung ist nicht als seinen Gipfel stolz erhebender, sich gewaltsam ausbreitender Baum zu prangen: es rechnete nie Macht und Ansehen zu seinem eigentlichen Erbtheil. Und dennoch ist es unvergänglich, denn es hat seine Wurzel im Göttlichen: und so oft eine Macht es zu vernichten drohete erhob es sich, und wenn schon an seinem Aufkommen gezweifelt und wenn es schon als aufgelöst betrachtet wurde, kam wunderbar Hülfe und es erstand verjüngt und neubelebt. Und wie auf politischem Gebiete so manifestirte es sich auch auf dem Gebiete, das Israels eigentliches Leben macht: der Glaubenswissenschaft. Wenn je unheilschwangere Finsterniß sich auf den Glauben lagerte, Unwissenheit ihre Fittige auf ihn auszubreiten drohete, brach durch göttliche Fügung Licht hervor, und Nebel und Schatten schwanden. Das erste Exil und viele andere spätere Zeiten — welche sprechende Beweise, und wie wunderbar das

Aufleben der Wissenschaft im Abendlande durch eine unscheinbare weit eingreifende höhere Waltung! Da wurde zur Devise „erkenne den Gott deines Vaters“ (1 Chron. 28, 9): erkenne ihn, ringe nach Einsicht und Erkenntniß, aber voran gehe der Gedanke „den Gott deines Vaters“. Wie du ihn von deinem Vater vernommen, wie ihn dein Gemüth von frühester Jugend erfaßt, der Glaube der deinen Vätern so theuer, ihr innerstes Leben und Sein machte, er sei dir Leuchte und an seiner Hand „erkenne“, auf daß dein Geist mit noch klarerem Licht, dein Gemüth mit noch innigerer Liebe erfüllt werde. — Dieses Erlebniß ist daher auch ein allgemeines: es gehört nicht einem kleinen Kreise, nicht einer Stadt, einer Provinz, einem Lande an: es ist Eigenthum des Allgemeinen, soll Besitzthum des ganzen Judenthums werden, dessen Geist hier gepflegt, in dessen Geist hier gelehrt werde. Darum wollen wir in Demuth des Herzens der Hoffnung Raum geben, daß es von hier heiße: „ich habe dieses Haus geheiligt das du erbauet, um meinen Namen dort auf ewig ruhen zu lassen“ (1 Kön. 9, 3). Das Haus ist in seinen Räumen würdig zur Aufnahme der Wissenschaft hergestellt: der Stifter hat die große Idee erfaßt und die Vollstrecker seines Willens haben mit aufopfernder Anstrengung in großartiger Weise ausgeführt. Möge der Name des Ewigen hier für immer ruhen! Zwar kann was Menschenhände erbauet den großen Lauf der Zeiten nicht überdauern; aber nicht das auf einander gereihete Gebälke und der auf Stein gehäufte Stein bildet das Heiligthum, sondern der durch solchen Bau angeregte und aus ihm hervorgehende Geist. Es bewegt ein Windhauch die Welle und kräuselnd theilt sich der Stoß bis zum fernen Rande mit: und erreicht er auch hier wie alles im Raum Begrenzte sein Ziel, was den Geist bewegt und anregt verbreitet sich hinaus in die Welt der Geister und ist unbegrenzt und unvergänglich wie der Geist selbst. In diesem Sinne möge dieses Haus für immer bestehen, hier im Geiste des Ewigen gelehrt werden, den die Zöglinge nun als wahrhafte Söhne und Stützen des Judenthums verbreiten und fernen Geschlechtern übergeben sollen.“ Nach einigen an die Zöglinge gerichteten Worten, in denen sie auf ihren Beruf und wie sie ihm mit Geist und Gemüth nachkommen mögen aufmerksam gemacht wurden, schloß der Redner mit einem Gebete für das Bestehen des Hauses, ferner mit dem Segen für den König,

die Regierung, die Testamentsvollführer und die nun geistigen Vollstrecker des großen Vorhabens.

Hiermit war die Feierlichkeit beendigt.

F.

Briefe aus Berlin.

VIII.

Man muß es Berlin einräumen, daß, einen so geringen Antheil die Gemeinde auch an der ältern Geschichte hat, sie in der Gestaltung der Neuzeut nicht nur ein tiefeingreifendes Agens gewesen, sondern stets zu der neu einzuschlagenden Richtung den ersten Anstoß gegeben, und, ächt großstädtisch, den Ton angegeben hat. Wie die grammatisch-ästhetische Verjüngung des Judenthums durch Mendelssohn und die flach rationalistische Aufklärerei durch Friedländer von Berlin ausgingen, ebenso hat der Drang nach wissenschaftlichem Anbau des Judenthums und nach positiven Schöpfungen als Gegengewicht zu den zerstörerischen Anläufen gegen die Bollwerke des Judenthums in Berlin seinen ersten Ausdruck erhalten. Es wechselt zwar öfter, wie ein Haus von jüngerer Firma, mit den Objekten, kümmert sich wenig um die Ehre der Consequenz und Ausdauer; es hat sich daher keine Schöpfung der berliner Gemeinde nachhaltigen Bestand erringen können, aber der Vorzug der Initiative gebührt ihr. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts ist manche Unternehmung in Berlin von der einen und andern Partei ins Leben gerufen worden, die von bedeutsamer Tragweite zu werden versprach. Die Tieferblickenden der Aufklärungspartei, welche das Eitle der Bestrebungen einsahen, einen Aufschwung des Judenthums durch Choralgesänge, Orgel, deutsche Predigt und Gesänge herbeiführen zu wollen, erkannten es, daß die Wissenschaft allein es vermöge, die Schlacken, welche die Zeit dem Judenthume angesetzt hatte, zu entfernen und das gegenwärtige Geschlecht, welches in Aeußerlichkeit entweder der Aufklärerei oder des Zeremoniendienstes versunken war, zu einem höhern sittlich-religiösen Leben zu erheben. Sie traten daher zu einer gemeinsamen Unternehmung zusammen und bildeten einen „Verein für Cultur und Wissenschaft des Judenthums". An der Spitze desselben standen zwei Männer, die später einen klangvollen Namen auf dem Gebiete der Wissenschaft erlangt haben: ein noch jetzt lebender, namhafter, jüdischer

Gelehrte, dem die jüdische Literaturgeschichte ihre Gründlichkeit und organische Gliederung verdankt, und Dr. Eduard Gans, dessen spätere Apostasie der Tod gesühnt hat. Der Culturverein stellte sich eine sehr hohe, überschwengliche Aufgabe, und vielleicht lag gerade in dieser Nebelhaftigkeit und Unerreichbarkeit seines Zieles der Grund, daß er das Ziel verfehlte und im Ganzen so wenig geleistet und so ruhmlos untergegangen ist. Er hatte sich einen doppelten Zweck vorgesetzt, einen theoretischen: die Wissenschaft zu fördern, oder wie der etwas holperige Styl der zwanziger Jahre lautet „von oben herab durch möglichst „große und gediegene wissenschaftliche Bestrebungen, denen er Eingang „und lebhaft zugewandtes Interesse zu verschaffen suchen muß, eine „sichere Grundlage für das in den neuen Kreis erhobene untere Leben „zu gewinnen", und einen praktischen: Anstalten zur Heranbildung der Jugend zu schaffen. Auch über diesen Theil sprach das Programm des Culturvereins mit starker Emphase, fast in renommistischem Tone: „auf der einen Seite wird also Alles, was dazu dienen kann, das Reich der Intelligenz zu vergrößern, benutzt werden, als Errichtung von Schulen, Seminarien, Akademien ꝛc.", er versprach also viel mehr, als er auf natürlichem Wege leisten konnte. Indessen darf man es mit diesen Phrasen nicht so genau nehmen, es ist die Sprache der unerfahrnen Jugend, die in einem Augenblick des Enthusiasmus ruhmreiche Thaten auszuführen für federleicht hält. Machte sich ja das Programm anheischig, nicht nur den einseitigen Hang der Juden zum Handel unterdrücken zu helfen, sondern „den Ton und die geselligen Verhältnisse der Juden umzuarbeiten": tamen et voluntas laudanda. Der Culturverein zählte vom Beginn an die durch Intelligenz und gesellschaftliche Stellung hervorragendsten Männer der berliner Gemeinde zu seinen Mitgliedern und hatte, wiewohl kein Gemeindeinstitut, doch in sofern einen officiösen Charakter, als mehrere Vorstandsmitglieder ihm angehörten. Nach der praktischen Seite hin mußte er bald inne werden, daß seine Mittel zu dem ausgesprochenen Zwecke in grellem Mißverhältniß standen, und anstatt Seminarien und Akademien in stolzer Pracht aufzurichten mußte er sich vor der Hand begnügen, einigen verwahrlosten Jünglingen bei verschiedenen Lehrern in den heterogensten Fächern Unterricht ertheilen lassen zu können. Bedeutender war seine Wirksamkeit nach der wissenschaftlichen Seite hin. Die Zeitschrift zur „Wissenschaft des Judenthums", vom Verein subventionirt, nahm sogleich einen großartigen Anlauf und verdunkelte alle vorangegangenen Bestrebungen, welche bisher die jüdische Wissenschaft nur in wenigen unfruchtbaren Zweigen, wie trockene hebräische Grammatik und einseitige

biblische Exegese angebaut hatten. Die neugegründete Zeitschrift öffnete der Wissenschaft des Judenthums Lichträume, in großen Dimensionen angelegt. Nur fehlte es an Wärme und religiöser Weihe, durch welche allein die Wissenschaft lebendig wird und Leben erzeugt.

Man muß gestehen, daß die damals so sehr verlästerte Orthodoxie das wahre Bedürfniß der Gegenwart besser verstand und den Uebeln zu begegnen viel praktischer zu Werke ging, als hochmüthige Intelligenz. Auch von orthodoxer Seite wollte man für die Heranbildung und Verjüngung des Geschlechtes Sorge tragen; aber man griff nicht ins Blaue, baute nicht glänzende Luftschlösser, sondern schlug den naheliegenden Weg ein, der zum Ziel hätte führen können, wenn die berliner Gemeinde nicht der Fatalität unterläge, Geburtswehen ohne Geburten zu haben.

Der damalige Vice-Oberrabbiner, Meyer Weyl, von den Zeitgenossen mit dem Epitheton „der Kluge" benannt, that einen kühnen Griff, ein theologisch-pädagogisches Seminar zur Heranbildung jüdischer Lehrer und Rabbiner für den preußischen Staat zu schaffen. Schon hatte er dazu die Bestätigung des Ministerium Altenstein und den Beifall der Koryphäen unter den Rabbinern; der Lehrplan war ausgearbeitet, freilich im Geschmacke jener Zeit nach dem Zuschnitt kantischer Systematisirung, als der Unternehmer, ehe noch die Seminarien ins Leben traten, aus dem Leben schied. Seitdem war die Berliner Gemeinde in einen langjährigen Witwenstand gerathen. Das Rabbinat, das dazu hätte dienen können, wenn es von einer kräftigen Persönlichkeit getragen worden wäre, den religiösen Interessen der Gemeinde eine Spitze und eine Concentration zu geben, blieb unbesetzt, oder nur in den niedrigen Functionen provisorisch besetzt. Man konnte sich nicht entschließen eine definitive Wahl zu treffen, weil eben über die Anforderungen, die man an den Träger desselben stellen sollte, die Divergenz der zwei Parteien unversöhnlich war. Die Einen hätten einen Rabbiner aus Sarmatiens blühendem Schmutze gewünscht, der auf dem „Meere des Talmuds" zu steuern verstünde; die Andern wußten in einem Rabbiner nur ein sonores Predigerorgan zu schätzen, der sein Publikum auf Augenblicke zu fesseln vermöchte, alles Andere, was ein Rabbiner noch zu wissen und zu leisten hätte, schien ihnen ein Uebel zu sein. Es dauerte nah an zwei Decennien, bis sich die berliner Gemeinde aufraffte, sich nach einem Oberrabbiner umzusehen, der in seiner Individualität den Gegensatz der Zeit zur Versöhnung gebracht, nach beiden Seiten genügen konnte. Man richtete das Augenmerk auf den Oberrabbiner eines benachbarten Staates, der theoretisch und praktisch berufen schien, einer

so großen tonangebenden Gemeinde vorzustehen, der in einem ursprünglich judenfeindlichen Lande vermöge seiner wissenschaftlichen Leistungen und persönlichen Verdienste Judenthum und Rabbinat zu Ehre und Anerkennung gebracht hatte. Aber die Unterhandlungen, die man mit demselben angeknüpft hatte, zerschlugen sich, als derselbe als Grundbedingung seiner Wirksamkeit Selbstständigkeit verlangte, um die religiösen Interessen mit Ernst und Nachdruck zu wahren, eine Selbstständigkeit, die der Staat in seiner damaligen Befangenheit gegen das Judenthum nicht zu geben vermochte. Wieder verstrichen einige Jahre, bis der Vorstand, aus einsichtsvollen, minder einseitigen Mitgliedern bestehend, es dahin brachte, eine Wahl zur Ergänzung des Rabbinats zu treffen, die auf eine Persönlichkeit fiel, welche der bis dahin stummen Orthodoxie einen beredten Mund lieh und ihr eine Macht tiefer religiöser Ueberzeugung, verbunden mit poetischem Schwunge und überhaupt jugendliche Frische zuführte. Durch diese Wahl trat das berliner Gemeindeleben in ein neues Stadium, von dessen Wirkungen die unmittelbare Gegenwart noch beherrscht wird.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern.

Von Dr. H. Grätz.

Ursprung, Ausbildung, Krystallisation und Sammlung der Hagada's sind heute fast noch eben so dunkel, wie zur Zeit, als Zunz' „gottesdienstliche Vorträge" noch nicht geschrieben waren. Eine Menge Fragen, die sich bei der Betrachtung der Hagada von selbst aufdrängen, erwarten noch immer ihre Lösung von der Zukunft. Ist Alles, was man unter Hagada im weiteren Sinne begreift, blos freie Beherrschung und Anwendung des biblischen Lehrinhalts? Hat die Tradition, die doch in der Halacha unbestreitbar ist, gar keinen Antheil an ihr? Und wenn dem so wäre, woher kommt es, daß hagadische Momente in so verschiedenen Literaturkreisen angetroffen werden? Durch welche feine Spiralgefäße hat sich das hagadische Fluidum in so weite Verzweigungen durchgewunden, wo man es gar nicht erwarten sollte? Es ist bekannt, daß die disjecta membra der Hagada in der jüdisch-alexandrinischen Literatur zerstreut liegen: in der Septuaginta, bei

Artapan, in den jüdischen Sibyllinen, bei Philo, Josephus und selbst in einigen neutestamentlichen Schriften und Pseudepigraphien. Nicht eher aber kann von einer geschichtlichen Fixirung der verschiedenen Hagadatheile die Rede sein, bis ein klarer Ueberblick über sämmtliche hagadische Elemente in dem jüdisch-griechischen Literaturkreis gewonnen ist. Durch solche Parallelen würde sich das Resultat herausstellen, daß manche hagadische Sentenzen, die man auf den ersten Blick, durch den äußern Schein der Umgebung oder der Tradenten verleitet, für jung zu halten geneigt wäre, unbestreitbar uralt seien. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die in der vortalmudischen Literatur enthaltenen hagadischen Elemente zusammenzustellen, da wir die Erledigung dieser interessanten Untersuchung vom Herrn Redacteur zu erwarten haben, der die Lösung dieser Aufgabe in seinen „Vorstudien zu der Septuaginta" und in seiner Schrift „Ueber den Einfluß der paläst. Exegese" begonnen hat. Der Zweck gegenwärtiger Abhandlung ist vielmehr, die hagadischen Elemente, welche sich in der kirchenväterlichen Literatur, mit den in unsern Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen und der Verzweigung und Verbreitung der Hagada nachzugehen. Die hagadischen Elemente der Kirchenväter verhalten sich zu denen der jüdisch-griechischen Literatur in der Art, daß bei den Ersteren die Abhängigkeit derselben von talmudischen Autoritäten unbestreitbar ist, während bei jenen vor der Hand noch zweifelhaft bleibt, auf welcher Seite die Originalität ist. Die Kirchenväter geben nämlich selbst zu verstehen, daß sie die „hebräischen Traditionen", wie sie die Hagada nennen, durch das Medium zeitgenössischer jüdischer „Lehrer" erhalten haben. Aber selbst da, wo die Quelle verschwiegen wird, wie bei Ephräm Syrus, läßt sich durch Vergleichung ermitteln, daß sie dem jüdischen Kreise angehört. Ich beabsichtige mit dieser Untersuchung nicht blos eine äußerliche Zusammenstellung von hagadischen Parallelen aus Midraschim und Kirchenvätern, sondern will das Resultat vergewissern, daß man bei Beurtheilung über Alter oder Jugend hagadischer Sentenzen sehr vorsichtig zu Werke gehen müsse. Wir werden nämlich sehr oft auf Sentenzen stoßen, die man auf den ersten Blick als subjective Einfälle einer jüngern Autorität halten möchte, die aber doch bereits bei ältern Kirchenvätern in ausgeprägter Gestalt vorkommen. Ich halte es daher zur Orientirung für die Leser für nöthig, stets auf die Chronologie Rücksicht zu nehmen, um das erste Vorkommen einer Sentenz constatiren zu können.

Hagadische Elemente haben **Justinus Märtyr** (bl. c. 150), **Clemens Alexandrinus** (200), **Origenes** (240), am meisten aber

Ephräm Syrus (350) und Hieronymus (400). Diese Kirchenväter gehören demnach den tanaitischen und amoräischen Epochen an. Die übrigen griechischen und lateinischen Kirchenväter haben, weil sie in keinem unmittelbaren Verkehr mit Juden standen, fast gar keine Hagada, und von den syrischen sind uns außer Ephräm Syrus nur unzusammenhängende Bruchstücke bekannt geworden. — Ich beginne mit einer Parallele aus Justin. 1) Liest man im Midrasch (Genesis Rabba c. 8) von Hagadisten des dritten Jahrhunderts eine Controverse über den Plural, welchen die Genesis von Gott bei der Schöpfung des Menschen gleichsam als eine Berathung Gottes mit andern Wesen gebraucht; sollte man sie als individuelle Ansichten der Tradenten ansehen: ויאמר אלקים נעשה אדם במי נמלך? R. Josua im Namen R. Levi's (eines Jüngers von R. Jochanan) erklärt: Gott habe sich mit Himmel und Erde berathen, wie ein Herrscher sich mit seinen Beisitzern berathet: ר' יהושע בשם ר' לוי אמר במלאכת שמים וארץ נמלך משל למלך שהיה לו סנקתדרון וכו'. R. Ami legt es aus, Gott sei mit sich selbst zu Rathe gegangen: ר' אמי אמר בלבו נמלך, und R. Chanina II., Gott habe sich mit den Engeln berathen: ר' חנינא לא אמר כן אלא בשעה שבא לבראת את אדם הראשון נמלך במלאכי השרת. Aber aus Justin erfahren wir, daß diese drei Ansichten bereits zu seiner Zeit über ein Jahrhundert früher in jüdischen Kreisen gäng und gäbe waren. Indem dieser Kirchenvater aus dem Gebrauch dieses Plural von Gott den Dualismus von Vater und Sohn beweisen will, widerlegt er die Ansicht der Juden, als wenn Gott mit sich selbst, oder mit der Erde und den Elementen oder mit den Engeln sich berathen hätte. Καὶ ὅπως μὴ ἀλλάσσοντες τοὺς προλελεγμένους λόγους ἐκεῖνα λέγητε, ἅ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν λέγουσιν: ἢ ὅτι πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγεν ὁ Θεὸς: ποιήσωμεν, ὁποῖον καὶ ἡμεῖς μέλλοντες τὶ ποιεῖν πολλάκις πρὸς ἑαυτούς λέγομεν: ποιήσωμεν: ἢ ὅτι πρὸς τὰ στοιχεῖα, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, ἐξ ὧν νοοῦμεν τὸν ἄνϑρωτον γεγονέναι, Θεος εἰρηκέναι: ποιήσωμεν. — ἢ ὅτι ἀγγέλλοις ἔλεγεν (Dialogus cum Tryphone 62.). Man wird demnach einräumen, daß diese hagadische Deutung nicht von R. Jochanan's Jüngern eingeführt wurde, sondern daß sie sie durch Tradition überkommen haben und je einer die eine oder die andere Erklärung zu der seinigen gemacht hat.

2) Die nur hingeworfen vorkommende Hagada, daß die drei Männer, welche Abraham gastfreundlich in sein Haus geladen, Engel gewesen und jeder von ihnen einen andern Auftrag gehabt, und zwar Michael der Sara frohe Botschaft zu bringen, Raphael Abraham zu

heilen und Gabriel Sodom zu zerstören: · מיכאל שבא לבשר את שרה רפאל שבא לרפא את אברהם גבריאל אול למהפכיה לסדום (Baba Mezia 86 b), wird von Justin erwähnt, daß sie in den Hauptzügen zu seiner Zeit populär gewesen. Οἱ τρεῖς ἐκεῖνοι, ὅυς ἄνδρας ὁ λόγος ὀνομάξει, ἄγγελοι ἦσαν · δύο μὲν αὐτῶν πεμφθέντες ἐπὶ τὴν Σοδόμων ἀ πώλειαν, εἷς δέ εὐαγγελιξόμενος τῇ Σάρρᾳ (das. 5 b). Trypho, der angebliche Gegner Justins, machte diese Erklärung geltend, um die christologische Auffassung dieser Bibelstelle, als wenn in derselben die Trinität angedeutet wäre, zu widerlegen.

3) Eine hagadische Parallele aus Clemens Alexandrinus ist darum so interessant, weil sie das Vorhandensein des Seder Olam Rabba in seiner Zeit voraussetzt. Mit der in dieser Chronik angegebenen Berechnung übereinstimmend, und im Widerspruche mit sich selbst, zählt dieser Kirchenvater einmal von der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exile bis zur Zerstörung des Tempels unter Vespasian 410 Jahre: παλίν τε αὐ ἀπὸ τῆς ἑβδομήκοντα ἔτους αἰχμαλωσίας καὶ τῆς τοῦ λάου εἰς πάτρῳ ἀν γῆν ἀποκαταρτάσεος, εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν τὴν ἐπὶ Οὐεσπασιανοῦ ἔτη συνάγεται τετρακοσία δέκα (Stromata I. 21). Bekanntlich gibt R. Jose die Dauer des zweiten Tempels auf 420 Jahre an (S. O. Ende; Joma 9. a), und diese Berechnung beruht auf dem ganzen chronologischen Systeme des Seder Olam. Dasselbe läßt nämlich das persische Reich nach dem Tempelbau unter Darius nur noch 34 Jahre bestehen: מלכות פרס בפני הבית ל"ד שנים und bestimmt überhaupt die Dauer des medisch-persischen Reiches nur auf 52 Jahre: כל מלכי מדי ופרס המשים ושתים שנה (c. 30 Anf.), so daß 34 derselben nach dem Tempelbau und 18 vor demselben fallen: ג' של כורש וי"ד של אחשורוש ושתים של דריוש ובשנת שתים לדריוש נבנה הבית (c. 29). Diesen ersten Posten 34 des persischen Reiches rechnet R. Jose, oder das Seder Olam zu den übrigen hinzu, nämlich zu den 180 der persischen Herrschaft (מלכות יון ק"פ), 103 der Hasmonäerdynastie[1]) (מלכות בית

1) Den Anfang der Hasmonäerdynastie, welche für die Chronologie des סדר עולם nicht unerheblich ist, scheint dieses Chronikon erst in das erste Regierungsjahr Johann Hyrkanus (136 der vorchristlichen Zeit), und nicht unter Simon zu setzen. Dafür sprechen zwei Momente. 1) Reducirt man die 180 der griechischen, die 103 der hasmonäischen und die 103 der herodianischen Zeit = 386 auf die christliche Zeit, so fällt der Anfang der ersten in das Jahr 316, als Ptolomäus I. Palästina zu Egypten schlug, folglich fällt das Ende der 180 in das Jahr 136. — 2) Das Sedor Olam Sutta, das, wie ich in meiner Geschichte (Band IV. S. 537) dargethan zu haben glaube, das

חשמונאי ק"ג) und 103 der Herodianer (מלכות הורדוס ק"ג), und bringt dadurch die Summe von 420 Jahren heraus. Nur aus dieser Quelle kann Clemens die eben angegebene Zahl von 410 Jahren des Tempelbestandes geschöpft haben; denn Josephus gibt die Dauer des Tempelbestandes über 600 Jahre an, und nach Clemens' eigener Berechnung müßte eine noch viel höhere Zahl herauskommen, indem er selbst die Dauer der persischen Monarchie auf 235 Jahre berechnet (Stromata l. c.)), demnach 200 Jahre mehr als das Seder Olam. Mithin hat Clemens diese Berechnung aus jüdischer Quelle, näher aus der Chronologie des Seder Olam entlehnt; aber seine Zahl 410 Jahre von der Rückkehr aus Babylon bis zum Untergang des jüdischen Staates ist jedenfalls ungenau; denn, wie wir gesehen haben, zählte die jüdische traditionelle Chronologie 420 Jahre (wenn δεκα nicht ein Copistenfehler ist), endlich sind diese 410 oder 420 Jahre nicht von der Rückkehr aus dem Exile, sondern vom Tempelbau an zu zählen, welches, wie oben angegeben, eine Differenz von 18 Jahren beträgt.

4) Eine hagadische Parallele, die bei Origenes vorkommt, wird die Eingangs aufgestellte Bemerkung bestätigen, daß Hagada's von jüngeren Hagadisten vorgetragen einen weit älteren Ursprung haben. Eine alte Tradition erzählt, der Prophet Jesaias sei vom König Manasse getödtet, näher zersägt worden; sie wird aus einem alten Apokryphon von Kirchenvätern und in der Megillat Juchasin, die Simon b. Asai in Jerusalem gefunden hatte, mitgetheilt: Ἐσαΐαου πεπρίσται (Justin Märtyr dialog. cum Tryphone 273. Origenes in Matt. XXIII, Epistotola ad Africanum, Homilia I in Esaiam) מנשה הרג את ישעיהו — näher erklärt ונסרוהו (Jebamot 49 b). Der Hebräerbrief (11. 37) soll in dem Worte: ἐπρίσθησαν auf des Jesaias Tod anspielen. Aber nicht dieser Zug, sondern die Art, wie er von Origenes erzählt wird, beweist das höhere Alter jungscheinender Hagada's. Wenn man von dem Amora Raba (aus dem 4. Jahrhundert) liest: Manasse

---

Seder Olam Rabba zur Quelle hat, zählt die 103 Jahre der Hasmonäer von Hyrkan an: Hyrkan 37, Janai 27, Aristobul 13, Antigonus 26, Summa 103 Jahre. Das Seder Olam scheint demnach Hyrkan als den ersten hasmonäischen König zu betrachten, wie auch das historische Fragment (Kidduschin 64 a) denselben מלך nennt. Merkwürdigerweise geben auch Josippon und seine Quelle, das arabische Makkabäerbuch (c. XXII. in der Londoner Polyglotte T. IV.), abweichend von Josephus an, Hyrkan habe sich zuerst die Königskrone aufgesetzt. Das Seder Olam mag den Ausdruck מלכות בית חשמונאי urgirt, und darum Simon, so wie Jonathan, die blos gefürstete Hohepriester waren, nicht darunter verstanden haben.

habe Jesaias als falschen Propheten hinrichten lassen, dafür daß dessen prophetische Aussprüche in Widerspruch mit dem Gesetze stünden, so ist man auf den ersten Blick geneigt, es für einen individuellen Einfall, Mancher für eine rabbinische Grille Raba's zu halten. Da belehrt uns Origenes, daß auch dieser Zug sehr alt ist. Man vergleiche die fast wörtliche Parallele: אמר רבא מדין דייניה וקטליה · אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואת אמרת ואראה את ה' יושב (Jebamot das.). Und Origenes: Cur non dicamus in praesenti traditionem quandam Judaeorum verisimilem quidem nec tamen veram, et solutionem ejus quare non inveniamus? Ajunt ideo Esaiam esse sectum a populo quasi legem praevicantem et extra scripturas annunciantem. S c r i p t u r a e n i m d i c i t: N e m o v i d e b i t f a c i e m m e a m e t v i v e t. Iste vero ait: v i d i D o m i n u m S a b a o t h. Moyses, ajunt, non vidit, et tu vidisti? Et propter hoc eum secuerunt et condamnaverunt eum ac impium. (Homilia in Esaiam). Die einzige Differenz zwischen der talmudischen Fassung dieser Hagada und der patristischen besteht darin, daß nach der ersteren es der König Manasse war, nach der letztern aber das Volk, welches Jesaias ums Leben gebracht habe. Aber man ist keinesweges berechtigt, daraus zu schließen, daß die Hagada variirt hätte, vielmehr scheint sie im christlichen Kreise diese tendentiöse Umbiegung erhalten zu haben, das Verbrechen auf das Volk zu werfen, damit dem jüdischen Volke durch ein Beispiel mehr der Prophetenmord zur Last gelegt werden könnte. Es ist darum den Kirchenvätern geläufig, daß Jesaias vom Volke zersägt worden sei: Ἐσαιὰν πεπρίσθαι ὑπὸ τοῦ λαοῦ (Tertullian in Scorp. c. 8), und in den polemischen Unterredungen zwischen Christen und Juden wird den Letztern ohne Weiteres der Vorwurf gemacht, daß sie Jesaias gemordet haben: τὸν Ἐσαιὰν ἐπρίσατε (Gregentius colloquium cum Herbano Judaeo p. 19). Für unsern Zweck genügt das Resultat, daß die von Raba überlieferte Hagada mit allen Umständen schon e i n J a h r h u n d e r t f r ü h e r in Circulation war und für alt gehalten wurde.

5) Zu Origenes' Zeit war ferner die Hagada verbreitet, welche das Fehlen des Satzes: und Gott sah, daß es gut sei bei der Schöpfung des zweiten Tages zu erklären suchte: Καὶ ἐν τῇ γενέσει δὲ τὸ: „εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι κάλον“ ἐπὶ τῷ γενέσθαι στερέωμα, παρ' Ἑβραίοις οὐχ εὑρίσκεται, καὶ πρόβλημα δέ ἐστι παρ' αὐτοῖς οὐ τὸ τυχὸν τοῦτο. (Epistola ad Africanum 4. 16). Die hagadische Erklärung selbst hat Origenes nicht für gut gefunden mitzutheilen, aber Hieronymus hat sie gekannt, und sie stimmt mit der in der Mi-

draschquelle erhaltenen zum Theil überein. למה אין כתיב בשני כי טוב? ר׳ יוחנן תני לה בשם ר׳ יוסי בר חלפתא שבו נבראת גיהנם : ר׳ חנינא אמר שבו נבראת מחלוקת (Genesis Rabba c. 4). Eben den letzten sinnigen Erklärungsgrund, daß der zweite Tag wegen seiner Bedeutung als Theilung und Spaltung nicht das Siegel des göttlichen Beifalls erhalten habe, hat Hieronymus wahrscheinlich aus jüdischer Quelle, wiewohl er es nicht ausdrücklich angibt. Denique in Genesi, cum in primo die dictum sit et in tertio et in quarto et in sexto post consumationem operum singulorum: „et vidit Deus quia bonum est“ in secundo, juxta hebraicum et Aquilam et Symmachum et Theodotionem non habet. Neque enim poterat secundus dies qui numerum facit qui ab unione dividit, quod bonus esset dei sententia comprobari. (Comment in Aggeum I. Anfang).

6) Origenes kennt endlich die Hagada aus jüdischem Munde, welche jene Ungerechtigkeit, daß Chanaan, den Enkel, dafür der Fluch Noah's getroffen haben soll, weil Ham die Blöße seines Vaters gesehen, dadurch verwischen will. Nicht Ham, sondern Chanaan habe eigentlich die Schuld begangen. Im Midrasch (G. R. c. 36) wird diese theodiceische Erklärung von R. Nehemias geltend gemacht: חם ראה וכנען נתקלל? אתמהא! ר׳ נחמיה אמר כנען ראה והגיד לחם. Diese hagadische Tradition theilt Origenes im Namen eines Juden mit, der ihn über Mehreres belehrt hatte: ἔφερε δε ὁ Ἑβραῖος καὶ παράδοσιν τοιαύτην ἐπενεγκὼν ἀ πόδειξιν τῇ παραδόσει. ὡς ἄρα ὁ χαναὰν πρότερος εἶδε τὴν αἰσχύνην τοῦ πάππου ἀνήγγειλεν αὐτοῦ τῳ πατρὶ μόνῳ καταμωκώμενος ὥσπερ τοῦ γέροντος. (Selecta in Genesin 9. 18).

Viel reichhaltiger als diese drei griechischen Kirchenväter hat der syrische Vater Ephräm hagadische Materialien in seinem homiletischen Commentar zu den alttestamentlichen Schriften verwebt. Wenn gleich Nordmesopotamien, namentlich die Gegend um Edessa, die mit Antiochien, Alexandrien und Rom damals an Christlichkeit und Gelehrsamkeit wetteiferte, nur wenige jüdische Gemeinden zählte und keine talmudischen Lehrhäuser besaß: so mochte Nisibis, die alte jüdische Colonie, wo auch Ephräm geboren wurde und eine lange Zeit gelehrt hatte, selbst nachdem ihr Lehrhaus von den babylonisch-jüdischen Schulen verdunkelt wurde, jüdisches Wissen genug bewahrt haben, um den empfänglichen Kirchenlehrern Stoff zuzuführen. Der Einfluß jüdischer Traditionen auf die ephrämsche Bibelauslegung ist unbestreitbar. Professor v. Lergerke hat in seiner Schrift über die Hermeneutik dieses Kirchenvaters (de Ephraemi Syri arte hermeneutica liber) diesen Einfluß wohl erkannt, aber

nicht vollständig genug gewürdigt und noch weniger speciell nachgewiesen' Er stellte die These auf: Atque ex his, quae modo dixi, et si universum Ephraemi interpretationum habitum et colorem consideraveris, jam verisimillimum esse debet: Ephraemum maximam suae rerum scientiae et eruditionis partem in Judaeorum consuetudine sibi comperasse — (S. 17). Multas enim habet (Ephraemus) ex Judaeorum commentis fictas sententias et narratiunculas, quae ad illud genus propius accedunt, quod Judaei אגדות appellare solent (S. 20). Aber unter den Beispielen, die v. Lengerke als Beweise heranbringt, ist kein einziges recht schlagend und entscheidend, andere geradezu nichtssagend. Wer mit der hagadischen Literatur auch nur einigermaßen vertraut ist, wird darin hagadische Momente finden, daß Ephräm anführt, je das siebente Menschenalter sei Gott das angenehmste oder darin, daß Jesaias' Prophetengabe eine lange Zeit unterbrochen gewesen sei? Diese und ähnliche meistens aus Apokryphen geflossenen Zusätze hält v. Lengerke für jüdische Hagada, um weidlich auf rabbinischen Aberwitz zu schimpfen (S. 21—30). Auch ist er den Beweis schuldig geblieben, ob Ephräm wirklich unter dem Ausdruck: אית דאמרין, oder אנשין אמרו oder אנשין מן ספרא, אנשין מן מפשקָנא jüdische Exegeten verstanden hat. Dieser Beweis läßt sich nur durch ein tieferes Vergleichen der Ephräm'schen Exegese mit der Hagada führen. Mir ist in dem weitläufigen Commentar Ephräms nicht ein einziges Mal aufgestoßen, daß der syrische Kirchenvater bei einer Verserklärung einen Juden genannt hätte, als scheute es die „Harfe des heiligen Geistes" (wie die überschwengliche Bewunderung ihn bezeichnete), einzugestehen, den beschnittenen Irrlehrern (wie er die Juden nannte) etwas entlehnt zu haben. Nur eine einzige Parallele beweist unwiderleglich, daß Ephräm aus jüdischer Quelle geschöpft, folglich die hagadische Exegese gekannt hat.

7) Das eigentliche Vergehen der Ahroniden Nadab und Abihu, wodurch sie sich den plötzlichen Tod mitten in ihren priesterlichen Functionen zugezogen haben, setzt Ephräm weitläuftig auseinander, und widerlegt zugleich einige Ansichten, welche dieses Vergehen anders formuliren. „Nicht deßwegen sind sie bestraft worden", bemerkt er, „weil das Himmelsfeuer (durch ihr Hinzuthun) erlosch, wie einige behaupten, auch nicht deßwegen, weil sie berauscht waren, wie andere behaupten, sondern aus vielerlei Veranlassungen, wie die Schrift andeutet. Erstens weil sie fremdes Feuer zu dem vom Himmel gefallenen Feuer zulegten; zweitens weil sie Mose und Ahron umgingen und Spezereien ohne Auftrag von jenen brachten; drittens weil sie die Ordnung ihrer

Function störten und zur Unzeit Specereien (in das Allerheiligste) brachten, und viertens weil sie in das Allerheiligste eintraten, wohin selbst ihr Vater Ahron nur einmal des Jahres kommen durfte." Ich füge die ganze Stelle im Original bei: לא דין דנורא דעכת איך דאנשין אמרין — — אפלא תוב בחמרא רויך הוו איך דאחרינא אמרו — אלא מטול סגיאתא איך דכתבא רמז׳ חדא מן מטול דאעלו נורא נוכריתא על נורא דנחתא׳ דתרתין דאשטו למושא ולאהרון ואעלו בסמא כד מנהון מפסנותא לא קבלו׳ דתלת דבלבלו שוריא ותשמשתהון ואעלו בסמא דלא בעדנהון׳ וארבע דעלו לגו מן אפי תרעא לאתרא דחדא בשנתא אעל הוא לה אהרון אבוהון (Ephrami Syri opera edit. Benedictina I. 240). Jedem Hagadakundigen werden sofort die Parallelen zu dieser Exposition aus Talmud und Midraschim einfallen, wo alle diese Veranlassungen von der einen oder der andern Autorität geltend gemacht werden. Ja noch mehr, selbst die Vierzahl der Vergehungen wird hagadisch geltend gemacht. Die von Ephräm widerlegte Ansicht, als seien die beiden Ahroniden wegen Trunkenheit gestraft worden, behauptet R. Simon: ר׳ שמעון אומר שתויי יין נכנסו למקדש (נדב ואביהו) (Torat Cohanim z. St.). Dieser Umstand wird daraus gefolgert, weil unmittelbar nach dem Kapitel vom Tode dieser Ahroniden das Weinverbot für die fungirenden Priester eingeschärft wird. Den Erklärungsgrund, daß sie wegen Umgehung ihrer Vorgesetzten bestraft worden, stellt R. Akiba auf: ר׳ עקיבא אומר לא הכניסוה אלא מן הכריים א״כ למה נאמר אשר לא צוה אותם לא נמלכו במשה רבן. Die Erklärung, daß die Strafe wegen des unzeitigen Opferns erfolgt sei, gibt R. Ismael: ר׳ ישמעאל אומר יכול אש זרה ממש תלמוד לומר אשר לא צוה אותם הכניסוה בלא עתה. Endlich die Erklärung wegen verbotenen Eintretens in's Allerheiligste wird im Namen R. Jeremias b. Eleasar mitgetheilt, der gleich Ephräm vier Vergehungen aufzählt: בר קפרא בשם ר׳ ירמיה בן אלעזר בשביל ארבע דברים מתו על הקריבה ועל ההקרבה ועל אש זרה ועל שלא נטלו עצה׳ ר׳ מני אמר בשביל ד׳ דברים מתו (vgl. Jalkut Leviticus § 524, wo alle diese Ansichten zusammengestellt sind). Es kann nicht Zufall sein, daß Ephräm in Zahl und Inhalt mit der jüdischen Hagada so sehr übereinstimmt, sondern man wird einräumen müssen, daß er sie von jüdischen Hagadisten vernommen hat. Die Abhängigkeit Ephräms von der jüdischen Exegese der Zeit dürfte demnach als erwiesen angesehen werden, und bei den übrigen Parallelen seiner Hermeneutik mit der Hagada muß die Priorität den Juden eingeräumt werden.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber den Verfasser des polemischen Werkes: ס' הכלימה oder כלימת הגוים.

Bis auf den heutigen Tag differiren die Ansichten über die Autorschaft des benannten Werkes, da auch diejenigen, die es dem Ephodi zuschreiben, ihre Gründe dafür anzugeben unterlassen haben. Ich nehme daher diese wissenschaftliche Streitfrage noch einmal auf, um die Acten für immer darüber zu schließen und zugleich anzudeuten, wie von der richtigen Erkenntniß des einen fraglichen Punktes die klare Einsicht in die dem Werke eigenthümlichen Seiten und Beziehungen bedingt ist.

Die zuverlässigste Nachricht, ob Ephodi der Verfasser des ס' הכלימה sei, hätte uns eine große Autorität im Judenthum hinterlassen können, R. Simeon ben Zemach Duran, da er ein jüngerer Zeitgenosse desselben gewesen ist. Tiefes Schweigen beobachtet aber dieser Mann darüber, obwohl er fünf und zwanzig Jahre nach Abfassung des ס' הכלימה drei Viertel aus diesem Werke in den ersten gegen das Christenthum gerichteten Theil seiner polemischen Schrift קשת ומגן so wörtlich aufgenommen hat, daß fehlerhafte Stellen im hiesigen Manuscripte vom ס' הכלימה und in dem zu Livorno gedruckten קשת ומגן durch gegenseitige Vergleichung ganz trefflich sich ausbessern lassen. Wie kommt es nun aber, daß Simeon Duran den Namen des Verfassers verschwiegen hat, während er doch S. 3 des Jehuda ha-Levi, S. 8 des Nachmanides (ר"מ"ב"ם ist in ר"מ"ב"ן zu verbessern!) und S. 11 des Jechiel ben Joseph Zarphati ausdrücklich Erwähnung thut? Daß ein Simeon Duran über den talmudischen Ausspruch האומר דבר בשם אומרו sich ebenso hinwegsetzt, wie über die Stachelreden, womit, was ihm sicherlich nicht unbekannt war, ein Moses ben Esra und Salomo ben Gabirol die Benutzung fremder Geistesprodukte in der Weise, wie S. Duran sich im vorliegenden Falle erlaubte, aufs Eindringlichste gegeißelt haben, diese Thatsache ist ein so merkwürdiges, literarisches Räthsel, daß es nur durch einen besondern Vorgang im Leben des Verfassers von ס' הכלימה — seine genügende Lösung finden kann [1]).

---

1) Um der Meinung vorzubeugen, daß die Alten sich Anderer Worte aneigneten, sei hier bemerkt, daß Omissionen der Autornamen sich nur in solchen Werken finden, die entweder uns nicht vollständig vorliegen, oder in deren Vorrede der Verf. ausdrücklich sagt, daß sein Werk zumeist nur die Meinungen Anderer bringt. Dieses hinsichtlich der Bemerkungen der Herren Reifmann und Jellinek im Juniheft; und auch bei רשב"ץ ist entweder ein Name ausgefallen, oder es mag im Gegentheile, da er und Ephodi Zeitgenossen waren, bei Ephodi eine Anführung fehlen. Ueberhaupt mochte es bei

Joseph ben Schem-Tob, der philosophisch gebildete Commentator von Ephodi's polemischer Epistel, ist der Erste, der ihn von ס׳ הכלימה als Verfasser andeutet. In der Einleitung seines Commentars bespricht und würdigt Schem-Tob die verschiedenen Arten der religiösen Polemik und preist als vierte besonders die an, die gegen die Evangelien und deren scholastische Auslegung gerichtet ist, wie sie insbesondere von dem Magister Sententiarum, womit der berühmte Scholastiker Petrus Lombardus gemeint ist, geübt zu werden pflegt. Darauf heißt es wörtlich weiter: ועל דרך זו דרכו קצת מן הראשונים בקצת דבוריהם שהביאו מאמריהם ודרך בספרו הידוע ס׳ הכלימה וגו׳. Bei den Wörtern ודרך בספרו hätte man ebenso wie in der darauffolgenden Erläuterung des Briefes an der Stelle כמו שזכר בס׳ הכלימה das Subjekt deutlicher angegeben gewünscht; aber aus dem Zusammenhange dieser Worte mit dem Briefe läßt die Autorschaft des ס׳ הכלימה sich unschwer errathen.

Ganz deutlich spricht sich erst der Herausgeber des קבץ ויכוחים, Isaak Akrisch, darüber aus, daß das ס׳ הכלימה keinen Andern als Ephodi zum Verfasser hat. Nachdem er in seiner Vorrede der häufigen Disputationen, die er mit Christen und Muhamedanern durchfocht, Erwähnung gethan, spricht er von der Mühe, die er sich gegeben, einschlägige Werke zu erlangen, die ihn mit den nöthigen Kenntnissen für seine Religionskämpfe ausrüsteten und beginnt bei der Aufzählung der Werke, die er gefunden, mit den Worten: יגעתי ומצאתי ספרים רבים כמו כלימת הגוים מהאפודי.

Dem Ausspruche Schem-Tob's folgt unter den älteren jüdischen Bibliographen R. Sabbatai, der Verfasser von שפתי ישנים und der Katalogist der Oppenheimer'schen Bibliothek. Neuerdings hat Steinschneider in seinem trefflichen Artikel über „jüdische Literatur" (Ersch u. Gruber's Encyclopädie, Sect. II, Bd. 27, S. 410, Anmerkung 30) mit Bestimmtheit Ephodi wiederholt als Verfasser von ס׳ הכלימה angegeben.

Unter den christlichen Bibliographen haben Buxtorf in der Bibliotheca Rabbin. (ed. 1708. p. 99) und de Rossi sowohl in der Bibl. Jud. Antichristiana (p. 90) als auch in dem dreibändigen Werke: Mss. Codices Hebr. die Autorschaft Ephodi's adoptirt. De R. beruft sich ausdrücklich auf das Zeugniß von Schem-Tob, weil er dem Ephodi der Zeit nach sehr nahe stand und auf den Ausspruch von Akrisch, dessen Kenntniß der polemischen Schriften die genügendste

---

der Polemik, wo man doch mehr den Gegner im Auge hat, auf den Namen nicht ankommen. D. Red.

Bürgschaft zu leisten vermöge. Der eigene Grund aber, den de R. zur Bekräftigung seiner Annahme beibringt, beruht auf gänzlichem Mißverständniß der Vorrede von כלימת הגוים, wie dies Goldenthal in seinem Kataloge (S. 30) schon nachgewiesen hat.

Bis hieher haben wir die Stimmen vernommen, die in Ephodi den ungenannten Verfasser finden. Da aber von keinem der angeführten Männer das abgegebene Urtheil unwiderleglich bewiesen worden ist, so haben sich auch entgegengesetzte Meinungen und Zweifel an der angenommenen Autorschaft erhoben. Von denen ist jedenfalls Umgang zu nehmen, die, ohne durch Autopsie das Werk zu kennen, ihre Ansicht darüber ausgesprochen haben und entweder unter dem Titel כלימת הגוים ein Sammelwerk von polemischen Schriften vermuthen, oder, wie Wolf, das in der Regel anonym vorhandene Manuscript einem anonymen Verfasser zuschreiben. Es haben aber in neuerer Zeit Geiger und Goldenthal sich sehr bedenklich über die bisherige Annahme geäußert und Geiger sagt in einer Anmerkung des zum zweiten Mal von ihm edirten קבץ ויכוחים über das ס' הכלימה, wovon ihm nur eine flüchtige Einsicht vergönnt gewesen sein mag: ראיתי את הספר הזה ולא אחשב כי הוא מהאפודי. Goldenthal nun, der das hiesige mir vorliegende Manuscript zu beschreiben hatte, gibt sich in seinem Kataloge alle erdenkliche Mühe, in die verworrenen Ansichten der Bibliographen Klarheit zu bringen, und kommt am Ende trotz des gewaltigen Anlaufes, den er genommen, zu keinem andern Resultate, als daß die Verfasserschaft des Werkes noch sehr in Frage stehe und daß über das hier vorwaltende Dunkel vielleicht einmal aus einem andern Punkt in der Literatur sich Licht verbreiten werde.

In solchem schwankenden Zustande befindet sich demnach bis zur Stunde noch die Ansicht über die Autorschaft des polemischen Werkes ס' הכלימה. Und doch hat kein Anderer als Ephodi dieses Werk verfaßt. Dies geht mit unwiderleglicher Gewißheit aus dem sechsten Capitel hervor, worin Ephodi über das Abendmahl spricht. Er skizzirt dort in populären Ausdrücken die philosophischen Gründe, die der Brief gegen das Dogma enthält, sagt aber mit Berufung auf seine Epistel, daß er nicht abermals aus der philosophischen Rüstkammer die Waffen zum Kampfe entlehnen wolle. Die entscheidende Stelle lautet: וכבר חלקו בשרש זה על כל מה שהתבאר במופת בחכמות הלמודיות הטבעיות והאלוקיות ועל כל השרשים וההתחלות המיוחדים לחכמות כמו שבארתי הכל באגרת.

Mit Evidenz erhellt hieraus, daß Ephodi der Verfasser ist und

durch diese bestimmte Erkenntniß erklären sich auch die Eigenthümlichkeiten des ס׳ הכלימה.

Wer bei flüchtiger Lectüre diese entscheidende Stelle übersehen und zudem den Genius Ephodi's lediglich aus seiner Epistel kennen gelernt hat, der kann freilich trotz der geschichtlich nicht unbedeutenden Zeugnisse eines Schem-Tob und Afrisch sich versucht fühlen, das fragliche Werk Ephodi abzusprechen, weil er einmal überrascht sein muß von dem Tone, der in dieser Schrift überwiegend angeschlagen ist. Während in dem Briefe der Ausdruck kurz, gedrungen, gedankenschwer und darum mitunter dunkel ist, herrscht im כלימת הגוים eine einfache, lichtvoll und ausführlich docirende Diction vor; während ferner der Brief von Anfang bis zu Ende getaucht ist in die Farbe der Ironie, trägt dieses Werk meistentheils den Charakter des Ernstes und gleichmüthiger Fassung an sich und bricht nur an einzelnen Stellen ironische Bitterkeit hervor.

Sehen wir, um diesen Ausspruch mit Belegstellen zu stützen und das Charakteristische dieses ohnehin wenig bekannten Werkes hervortreten zu lassen, auf das fünfte Capitel, in welchem Ephodi den Kirchenvater Augustinus anführt und abfertigt. Die Stelle lautet: כאשר ראו המטעים אשר זכרתי ולא יכלו להמלט בשום צד שלא יודו שהשלוחים והתלמידים קיימו ושמרו מצותיה יאמרו כי לתורה יש ג׳ זמנים זמן היתה במדרגת האיש החי השלם והוא הזמן שהיה קיום כולה מחוייב והוא ממשה עד תולדות ישו וזמן היתה במדרגת החולה המתעלף והוא מהתליה ועד פרסום האוונייל̇ו וזמן היתה במדרגת המת והוא מפורסמת (מפרסומו?) והלאה זולת שהבן הא׳ ממנה ישאר חי והוא המצות המדיניות וגו׳. In aller Ruhe bemerkt hiezu Ephodi: כה אמר אגושטינו המפסיד צורת האמת וכל זה פשרות רעות מהם ואין להם על מה שיסמכו ובכל מאמרי ישו ושלוחיו וכבר הבאתי ראיה כי גם אחר פרסומו רצה ישו בקיום השבת und bezieht sich mit diesem Ausspruche auf das voraufgehende vierte Capitel, das in קשת ומגן S. 2b u. 3a fast wörtlich aufgenommen, aber mit neun Druckfehlern ohngefähr behaftet ist.

Einen Beleg für den schlicht docirenden Ton möge das zehnte Capitel noch liefern, wo folgende Erklärung des etymologisch dunkeln Namens „Marannen" vorkommt. גם בספורם התורה והנביאים היו טועים ומזה הטעם קראו היהודים למאמינים בישו מראנוש לפי שהיו מתחלפים מובן הפסוקים והיו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכן קראום הגוים עוד היום מראנוש לכל בר ישראל שמאמין בישו פה להם ולא ידברו הבינו מה שידברו.

Für diesen überwiegenden Charakter der Diction läßt sich von den zwölf Capiteln des Werkes jedes einzeln als Instanz anführen. Wer

im Besitze eines קשת ומגן ist, der darf im ersten Theile desselben nur diejenigen Partheieen ausscheiden, die sich tiefer in die talmudische Discussion einlassen, und er kann sich von dem ruhigen und gemessenen Ton Ephodi's, weniger aber von der wissenschaftlich abgerundeten Form seiner Schreibweise die gehörige Einsicht verschaffen. Denn so dankenswerth die talmudischen Ausführungen bei S. Duran sind, die allein seiner Schrift noch einige Selbstständigkeit retten, so konnte es doch nicht fehlen, daß bei der willkürlichen Auseinanderrenkung des in כלימת הגוים organisch gegliederten Ganzen der wissenschaftliche Geist gewaltig darunter litt. Fast jedes Blatt im קשת ומגן ist musivisch aus verschiedenen Capiteln des ס' הכלימה zusammengesetzt und was bei Eph., wenn auch im populärsten Tone vorgetragen, der anmuthigen Form nicht entbehrt, weil der logische Faden die Sätze innerlich an einander knüpft, das erhält bei S. Duran gar häufig einen unerquicklicheren, den „Polyhistor" verrathenden Charakter.

Wenn nun aber im Allgemeinen der bezeichnete Ton im כלימת הגוים vorwaltet, so fehlt es aber doch nicht an Stellen, die an die Eigenthümlichkeit der Epistel anklingen und den eindringlichen Stachel der Ironie zum Vorschein kommen lassen. Als Beleg dafür diene eine Stelle aus dem fünften Capitel.

Es ist bekannt, daß auf gegnerischer Seite für das treue Beharren der Juden bei ihrem angestammten Glauben neben der „Verstocktheit" auch die „Blindheit" ein Lieblingsepitheton geworden ist. In alten Zeiten, im Mittelalter wie in der neuen Zeit ertönt der Klang dieses Wortes. Neander führt im Leben des St. Bernhard an (S. 91): Innocentio II Parisios venienti Judaei ei obviam venerunt, sacra sua biblia oblaturi, quos benigne succepit eisque dixit: Deus omnipotens tegumen demat ab oculis vestris. Zu den angeführten Worten liefert das Werk des Apostaten Gerson aus dem siebzehnten Jahrhundert: „Des jüdischen Thalmuds fürnehmster Inhalt und Widerlegung" die Illustration, indem gegenüber vom Titelblatt eine bildliche Darstellung Moses die Gesetztafeln mit einer Binde um die Augen halten läßt. Zu Grunde liegt dem Angeführten das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, Cap. 3, und darauf läßt sich Ephodi im angeführten Capitel ein, wo von den Anforderungen an ein göttliches Gesetz abgehandelt wird, denen aber die durch Moses mitgetheilte Lehre nicht entsprechen solle. Die Art nun, wie Ephodi die betreffende Stelle aus dem Sendschreiben citirt und commentirt, ist in der That ergötzlich und enthält zugleich die beste Widerlegung. Es heißt nach 2. Kor. 3: ולזה רמז ענין המסוה אשר שם משה על פניו

בדברו עם העם לרמוז כי האמתות האלקיות היו בתורתנו נעלמות · והנה ההמנע מהשגת הדבר בחוש הראות יהיה משני מונעים אם שיושם מסך על העינים ואם שיושם מסך על הדבר הנראה וכן קרא (קרה?) לתורת משה כי המסך והמסוה הושם עליו כי האמתות לא הושגו ממנה רק הגשמת ישו ותלייתו ותחייתו אשר הם סודות אלקיות · וזה המסך הוסר ממנה ונגלו הסודות הגדולות האלה בבא המשיח התלוי · אמנם המסוה המושם על עיני בני ישראל לא הוסר עדיין עד שירצו במשיח וישובו אל ה׳ ואל דוד מלכם.

Ephodi bleibt aber in seinem ס׳ הכלימה bei versteckter Ironie nicht stehen. Er hat es diesmal nicht mit einem Manne zu thun, der auf der Höhe der Bildung stehend die leiseste Andeutung, die feinste Ironie verstehen konnte, das Volk ist es, für das er diesmal schrieb und das verlangt nach kräftigerer Kost. Mit tiefer Kenntniß des menschlichen Herzens führt er einige Male die Entwickelung antijüdischer Glaubenssätze so lange in Ruhe aus, bis er an dem Punkt anlangt, wo der Faden vernünftigen Denkens und jüdischer Anschauungsweise ausgeht. Da reißt ihm die Geduld und der Ausdruck wird derb und bitter. Das begegnet an einigen Stellen, insbesondere im sechsten Capitel, das, wie schon früher gesagt wurde, das Abendmahl zum Gegenstand der Erörterung hat. Nachdem Ephodi die Dialektik seines Briefes, die, beiläufig bemerkt, so mustergültig erschien, daß außer S. Duran auch Albo dieselbe sich angeeignet hat, in populären Ausdrücken wiedergegeben, fährt er folgendermaßen fort: והנה הם ידחו כל ספק בשיאמרו כי הענין האלוקי הוא למעלה מהשכל האנושי ושיד השכל קצרה מהשיג אלו הנעלומות והרזים הגדולים כי אחרי שישו אמר זה ויסד השרש הזה עליו אין להרהר כי הוא האמת הגמור וכי בסודות הדת האמונה בטוחה והחקירה מסוכנת · וכן כתוב בס׳ הסינטינסיאה במאמר הד׳. Nach der Widerlegung dieser Argumentation fährt er mit Anklang an seine Epistel also fort: וגם כשיונח זה הנחה רצוני במאמר ישו הפשיט הלחם צורתו מאין באה כזב ומאין יצא כי לכהניו הרשעים או הצדיקים יהיה כח כמהו ויכולת בזה להביא אלוק בידם לשחוק בו כצפור ולהניח שרשים חולקים על טבע המציאות ומכחישים המוחשות והולקים על המושכלות הראשונות · ועליהם אני קורא באמת וגם אלו ביין שגו נבלעו מן היין שגו ברואה בהכחישם המוחשות המושכלות פקו פליליה בהכחישם המושכלות הראשונות אשר משפטם השכל בטבע ויחייב האמת בם כי כל שלחנות מלאו וגו׳. In der Art jedoch spricht Ephodi selten im vorliegenden Werke, so daß das ס׳ הכלימה in Beziehung auf den durchgängigen Ton nicht wenig von dem Briefe אל תהי כאבותיך sich unterscheidet und darum ohne genauere Untersuchung leicht irre führen konnte.

Es ist aber noch eine zweite Eigenthümlichkeit, die in diesem

Werke entgegentritt und eine besondere Erwähnung verdient. Wie in der Ausdrucksweise so trägt auch dem wissenschaftlichen Standpunkte nach das ס׳ הכלימה einen verschiedenen Charakter an sich. Während in der Epistel die philosophische Argumentation die vorherrschende ist, werden in diesem Werke hauptsächlich exegetische und historische Gründe in's Feld geführt.

So erklärt Ephodi z. B. das Abendmahl aus der symbolisirenden Sprechweise jener Zeit und sagt: כי האיש ממשל משלים תמיד ואפשר שאמר זה על דרך משל ורצה שיקחו תלמידיו הלחם והיין מקום גופו ודמו ויזכרוהו תמיד כי המאמר הזה הוא אמרו הנה זה גופי לא יתחייב שהפשיט הלחם צורתו עם שאר מקריו ויקבל גוף ישו וג׳ והנה בפ׳ י״ב למטיאו אמר כי ישו היה עומד עם תלמידיו מדבר עם ההמון ואמר לו אדם אחד אמך ואחיך עומדים בחוץ ומבקשים לדבר אתך והשיבו ישו מי היא אמי ומי הם אחי ושם ידיו על תלמידיו ואמר אלה הם אמי ואחי ע״כ. ולא יאמין אחד מהם כי בדבורו זה הפשיטו כל התלמידים שלו צורותיהם וקבלו צורת אמו ואחיו וכן בעת תלייתו אמר לאמו אשה הנה פה בנך ואמר זה על יוחנן בעל האוונגילו שהיה שם רצה שתקח יוחנן לבן וליוחנן אמר זה הנה פה אמך ואין ספק שלא הפשיט אז ישו צורתו וקבלה יוחנן.

Ueber die typische Exegese, die Nicolaus de Lyra in seiner berühmten Postille öfters anwendet und demgemäß auch bei dem bekannten Verse הנה העלמה הרה וג׳ einhält, läßt sich Ephodi, die messianische Deutung abweisend, folgendermaßen aus: וכאשר הרגישו פקחיהם באלו הספקות הניחו הקדמה האחת להעזר בה בכל כיוצא בזה והיא לניקולא דלירא והיא כי כל מה שכתוב בתורה ודברי הנביאים הן ממצות הן בספורים הכל משל ותקוי לדבר המשיח הזה המדומה מהגשמו והמשך עניניו מהתליה והתחיה והעליה למרום הולת זה ולזה הספור הזה שקדם ת״ק שנה לישו הוא תקוי ומשל לעניניו ואם כן יודו שגם בזמן אחז נולד בן מבתולה שנקרא שמו עמנואל ותשוב הראיה מהאמונה ולא הועילו בה כלום.

Als Beleg für Ephodi's historische Kenntnisse führe ich nur die eine interessante Stelle an, in der er den chronologischen Irrthum in Bezug auf die Kreuzigung durch die Vergleichung der Evangelien mit der Bibliotheca Mundi des Vincent de Beauvais nachweist. Denn kein Anderer ist der וסינם in קשת ומגן und וישנאץ oder נישאנץ in כלימת הגוים als Vincentius Bellovacensis, wie der Name in latinisirter Form lautet. Cap. 11 heißt es: וכל זה כתבו האיש נישאנץ בספר מפורסם (in קשת ומגן S. 11 b muß בספר מפורסם gelesen werden!) מספר ויכורנם) אשר להם על דברי הימים לרומא בחלק הו׳ והא׳ והט׳ מספר התשיעי וכל ספורידהם מסכימות בזה · והמטעים יאמרו כי סביב מ׳ שנה מלפני החרבן נתלה ישו וכי בסיבת העון הזה נחרב הבית והעיר וגלה כל ישראל מעל אדמתו ותכף אחר מיתתו התחילו להראות אותות החרבן

סמה ש"אר"ול מ' שנה קודם החרבן פסקה לשון של והורית · והנה לפי מה שביאר מטיאו טעו בחשבונם עשר שנים.

Es mögen diese wenigen Belege genügen, um den Geist erkennen zu lassen, in dem das ס' הכלימה! abgefaßt ist. Ephodi hält sich diesmal fern von den philosophischen Waffen, die ihm zu Gebote standen. Einmal wollte er schon Gesagtes nicht wiederholen, da seine Epistel noch in frischem Gedächtniß leben konnte. Was ferner vom philosophischen Gesichtspunkt aus für jene Zeit zu sagen war, das hatte sicherlich sein Lehrer Chisdai in seiner von Schem-Tob erwähnten und gepriesenen, bis jetzt aber noch nicht wieder aufgefundenen Abhandlung in scharfsinniger Weise vorgebracht. Darauf deutet Ephodi am Schlusse seines Werkes hin, wenn er sagt: זהו מה שראיתי תפארת הרבנים נר"ו לכתבו להשלים רצונך רצון שוכני סנה וכתבתי בו התר קצת ספקות חדשו נגדנו עם שידעתיך כביר כח ללחום מלחמת השם וקטנך עבה ממתני לחדש פלפולין בו ינוהון ולגלות עמוקות על תשובות באנשי און אך אמרתי אם יבא המאמר הזה ליד מי שלא הרגילו השיג כהשגחתך (כהשגתך?) אולי יאורו עיניו במעט הדבש הזה.

Ephodi sollte der Aufforderung seines Meisters gemäß eine historisch und exegetisch durchgeführte Polemik in populärer Form dem Volke bieten, wie aus diesem Schlusse und der in Goldenthal's Katalog abgedruckten Einleitung ersichtlich ist. Dieser Aufgabe unterzieht sich Ephodi: כי צרעת המינות במצחות האנשים פורחת, weil gar Viele seiner Zeitgenossen, erliegend den über sie verhängten Leiden, nicht nur äußerlich zum Christenthum sich bekannten, sondern auch schon Herz und Geist vom angestammten Glauben abzuwenden begannen. Und Ephodi hat seine Aufgabe, wie schon Schem-Tob von ihm rühmt, in trefflicher Weise gelöst. Das Werk כלימת הגוים zeugt, gerade wenn man den Brief damit vergleicht, von einer geistigen Begabung und Gewandtheit, wie sie nur großen Meistern eigen ist, die allein im Stande sind, dem Inhalte und Zwecke einer Schrift jedesmal den entsprechenden Ausdruck zu verleihen. Wie Abr. b. Chija, angeregt durch seinen Lehrer Moses ha-Darschan, Israeli, aufgefordert von R. Ascher und Mendelssohn auf Veranlassung des R. Hirsch Levin ihre bekannten Werke abgefaßt haben, so schrieb auch Ephodi das Werk כלימת הגוים auf den Wunsch seines Meisters R. Chisdai, dem er es, wie aus dem einleitenden Gedichte hervorgeht, als Zeichen seiner Pietät „שי למורה," in Bescheidenheit widmet.

In diesem Lichte betrachtet muß jeder Zweifel und jede unklare Vorstellung über Ephodi's polemisches Werk ס' הכלימה schwinden.

Wien. M. Saenger,
Würtemb. Rabbniatscand.

Recensionen und Anzeigen.

Präparation zur Genesis für die obern Gymnasialklassen und Universitäten von F. J. Liebrecht. Berlin 1851, bei Adolph Friedländer.

Dieses Werkchen ist mit Fleiß und Kenntniß gearbeitet, und bietet zugleich manche Belehrung in Bezug auf vergleichende Sprachforschung; auch ist oft auf die Targumim und mitunter auf talmudische Erklärungen Rücksicht genommen. Wir haben zum Behuf der Beurtheilung die Capp. 1. 2. 3 und 49 gelesen und erlauben uns anzugeben, wo uns die Etymologie des Hrn. Verf. nicht begründet erscheint. S. 2 heißt es: „בֵּין von בין geschieden sein"; בֵּין heißt aber: unterscheiden, erkennen; ferner „ערב Abend von ערב untergehen, verschwinden"; warum nicht von ערב mischen? Ferner: „מזריע von זָרַע säen, Hiphil dasselbe"; מַזְרִיעַ ist aber vom subst. זֶרַע abzuleiten und heißt Samen bringen, fortpflanzen, nicht säen. Cap. 2, 23 לְזאת wird das ל erklärt: „in Folge (dessen)"; während doch die Angabe des Grundes erst mit dem darauf folgenden כי beginnt. לזאת heißt: diese und ist dat. zu יִקָּרֵא. Daselbst 24: „אשתו von אשה mit Verwandlung des ה in ת." Dann müßte aber das ש wie in אשה das Dagesch haben; es kommt vielmehr von der Nebenform אֵשֶׁת, die auch im stat. absol. vorkommt, wie Ps. 58, 9 u. a. m. O. — Cap. 49. 1 heißt es: „אסף synonym mit קבץ, Ersteres: auf einmal aufnehmen, Letzteres: nach und nach sammeln." Dies ist sehr richtig und zeigt sich deutlich in Spr. Sal. 13. 11. וקבץ על יד. Wenn es aber ferner heißt „קבץ ernten, von Feldfrüchten" wie Gen. 41, 48, so ist dies unrichtig; denn dort heißt es nicht ernten sondern einzeln sammeln. Ernten heißt eben אסף wie חג האסיף, ואספת דגנך und viele Stellen bezeugen. Daselbst 12 ist wohl unrichtig חוף von חפף abgeleitet; da erstens die angegebene Bedeutung: abkratzen, abspülen, entfernt von der Bedeutung Küste, Ufer liegt, und zweitens es חף nicht חוף heißen müßte. Vielmehr hängt es mit dem arabischen حَافَ umringen, umgeben und حَافَة Rand zusammen. Uebrigens hätte der Verf. besser gethan, wenn er statt der „Präparation" ein Wörterbuch zur Genes. geschrieben hätte. Er hätte dann nicht nur die vielen Wiederholungen erspart, sondern auch sehr viele ganz gewöhnliche Erklärungen, welche für den der Elemente der hebr. Sprache Kundigen — und diese Kunde muß man doch bei der Lectüre der Genes. voraussetzen — überflüssig, weglassen können. —

Dr. Landau.

Die Parallelen zu Schillers Bürgschaft, insbesondere in Beziehung auf eine jüdische, kritisch beleuchtet.

Ein Beitrag zur Sagenkunde

von

Dr. M. Wiener.

Dukes hat, unseres Wissens der Erste, in den israelitischen Annalen Jahrgang 1839, S. 415 darauf hingewiesen, daß die Erzählung von der Bürgschaft, welche von Schiller bearbeitet worden ist, sich auch bei R. Menachem de Lonsano in den שתי ידות am Ende des מעריך findet. Später hat Steinschneider die erwähnte Erzählung in dem Jahrgange 1845 des Magazins für die Literatur des Auslands, jedoch ohne weitere Bemerkungen, übersetzt. Bei der großen Verbreitung aber, welche die der gedachten Ballade zu Grunde liegende Erzählung schon im Alterthume fand und deren sie sich noch gegenwärtig insbesondere in Folge der Schiller'schen Bearbeitung erfreut, scheint es nicht unzweckmäßig, sämmtliche Stellen, in denen die in Rede stehende Erzählung mitgetheilt wird, soweit sie uns bekannt geworden, hier chronologisch zusammenzustellen, um mit Bezugnahme auf die angegebene jüdische und eine noch später anzuführende arabische Quelle nachzuweisen, welche Umgestaltung diese Sage im Verlaufe der Jahrhunderte erfahren und wie sie von den verschiedenen Nationen eine ihrem Charakter entsprechende Bearbeitung gefunden hat. Unter den römischen Schriftstellern wird dieselbe von Cicero erwähnt und zwar an zwei Stellen [1]. Cicero erzählt dort, wie der Tyrann Dionys die seltene Freundschaft unter den Pythagoräern Damon und Pythias bewunderte, von denen der Eine, nachdem der Andere zum Tode verurtheilt worden war und sich zur Unterbringung der Seinen (commendandorum suorum causa) einige Tage Urlaub erbeten hatte, sich für diesen als Bürgen auslieferte, und als der Verurtheilte zu rechter Zeit zurückkehrte, die Bitte aus-

1) De officiis III, 10 und Tuscul. disput. V, 22.

sprach, daß sie ihn als Dritten im Bunde annehmen möchten. Mit wenigen Verschiedenheiten findet sich diese Erzählung auch bei Cicero's Zeitgenossen, Diodor von Sicilien[2]). Er fügt nur hinzu, daß Phintias, wie er den einen Pythagoräer nennt, nachdem er dem Tyrannen nachgestellt hatte (ἐπιβεβουλενκὼς τῷ τυράννῳ), zum Tode verurtheilt worden sei, daß er um seine häuslichen Angelegenheiten nach seinem Ermessen zu ordnen (περὶ τῶς ἰδίων πρότερον ἄβούλεται διοικῆσαι) einen Urlaub auf einige Tage begehrt hätte und erst in dem letzten Augenblicke, als Damon bereits zum Tode geführt wurde, unverhofft herbeigeeilt war[3]).

Die Schriften, in denen unsere Erzählung mitgetheilt wird, chronologisch aufzählend, würden wir nun das liber fabularum zu erwähnen haben, welches dem Hygin, einem Freigelassenen des Augustus und Freunde Ovids beigelegt wird. Indessen aus der Art und Weise, wie Hygin die Geschichte erzählt und namentlich aus den Zusätzen, die in seinem Berichte bereits enthalten sind, geht hervor, daß entweder[4]) der Verfasser des genannten Fabelbuches nicht der Freigelassene des Augustus sein könne, oder daß wenigstens die Nummer 257 desselben, welche unsere Erzählung enthält, späteren Ursprunges sein müsse. Abgesehen davon nämlich, daß hier die Freunde Moeros und Selinuntius genannt sind und der Tyrann bald Dionys bald Phalaris heißt, wird erzählt, wie Moeros aus Rache gegen den grausamen Herrscher diesen habe tödten wollen, von den Trabanten aber ergriffen und mit der Waffe in der Hand vor den König geschleppt, dort sein Vorhaben eingesteht und zum Tode am Kreuze verurtheilt wird. Moeros bittet um eine Frist von drei Tagen, um die Schwester zu verheirathen und stellt den Freund als Bürgen. Dieser, darauf aufmerksam gemacht, daß, falls Moeros nicht zu rechter Zeit zurückkomme, er den Tod erleiden müßte, übernimmt dennoch die Bürgschaft. Moeros aber wird, nachdem er die Schwester verheirathet hatte und bereits auf der Rückkehr sich befand, von einem angeschwollenen Strome an der Weiterreise verhindert und fleht an dem Ufer, daß der Freund nicht durch ihn sterbe. Als nun der König, nachdem bereits sechs Stunden des dritten Tages verflossen waren und Moeros noch nicht zurückgekehrt war, den Seli-

---

2) In den Eklogen περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας, edit. Wesseling II p. 554.

3) Ὁ δὲ Φιντίας ἀνελπίστιος ἐπὶ τῆς ἐσχάτης τοῦ χρόνου ῥοπῆς δρομαῖος ἦλδε τοῦ Δάμωνος ἀπαγομένου πρὸς τὴν ἀνάγκην.

4) Wie schon Scheffer in seiner Dissertation de Hygini scriptoris fabularum aetate atque stylo behauptet.

nuntius zu kreuzigen befahl, entgegnete dieser, daß ja der dritte Tag noch nicht ganz vorüber wäre. Nachdem aber auch neun Stunden verstrichen waren, hieß der König den Selinuntius ans Kreuz schleppen. Schon sollte dieser Befehl ausgeführt werden, als Moeros, nachdem er des Flusses Gewalt überwunden hatte, herbeikam, dem Henker nacheilte und von ferne rief: Halt, Henker, da bin ich, für den er gebürgt. Auf die Kunde, die der König von diesem Ereignisse erhielt, ließ er sie zu sich führen, bat sie, ihn in den Freundschaftsbund mit aufzunehmen und schenkte dem Moeros das Leben. — In dem vorstehenden Referate wird schon nicht mehr gesagt, daß Moeros und Selinuntius, weil sie beide dem Orden der Pythagoräer angehörten, für einander das Leben einsetzten, und für das schon von Diodor erwähnte gefährliche Ausbleiben des Phintias wird hier ein Grund angegeben; auch wird ein Hinderniß erfunden, das ihn aufhielt und nicht früher zurückkehren ließ, anderer Nebenumstände nicht zu gedenken, die hier erwähnt werden, deren aber bei den bald zu nennenden Autoren nicht gedacht wird.

Auch Valerius Maximus, der bekanntlich unter Tiber lebte, gedenkt (in den Externis zu dem 7. Cap. des 4. Buches seiner Memorabilien) der seltenen Freundschaft der Pythagoräer Damon und Phintias und erzählt die schon bekannte Geschichte fast wie Cicero. Er sagt zwar, daß, als der festgesetzte Tag herannahte, ohne daß der Verurtheilte zurückgekehrt war, Alle den tollkühnen Bürgen der Thorheit ziehen, erzählt aber, daß jener doch zu der von Dionys festgesetzten Stunde eingetroffen sei und kennt demnach noch kein Hinderniß, das eine rechtzeitige Rückkehr verhindert hätte.

In ähnlicher Weise erzählt Polyaen, der um 163 Rhetor war (in dem fünften Buche seiner στρατηγηματικῶς Cap. 22), daß Dionys den Euphemus aus Paros, der seinen Plänen hinderlich gewesen, in seine Gewalt zu bekommen gesucht hätte, was ihm auch gelang, worauf dann Euphemus zum Tode verurtheilt wird. Dieser bittet alsdann um sechs Monate Frist, um seine Schwester zu verheirathen und läßt den Eucritus als Bürgen zurück. Von der beängstigenden Verzögerung der Rückkehr ist auch hier nicht die Rede und noch weniger von Hindernissen. Hinzugefügt wird hier nur, daß die Freunde sich geweigert hätten, der Bitte des Dionys, ihn in ihren Bund aufzunehmen, zu willfahren.

Parallelen für unsere Erzählung finden sich aber auch bei Porphyrius, dem Schüler Plotins und Longins, und bei seinem Schüler Jamblich, der im Jahre 333 starb und zwar in einer Weise, die uns das Factum wohl am meisten der Wahrheit gemäß und wie es scheint

ohne Zusätze schildert, da beide ihre Berichte aus der Schrift eines Zeitgenossen des Dionys, nämlich des Aristoxenus, entlehnten, welcher versicherte, den Vorfall aus dem Munde des Dionys selbst vernommen zu haben, als dieser nämlich, seiner Herrschaft entsetzt, in Corinth Unterricht ertheilte. Porphyrius erzählt nämlich ungefähr am Ende seines Buches über das Leben des Pythagoras, daß die Pythagoräer die Freundschaft mit Fremden streng vermieden hätten, dafür aber einander mit um so innigerer Anhänglichkeit ergeben gewesen wären, wie dies Aristoxenus bezeuge. Nachdem Mehrere behauptet hätten, daß die Pythagoräer nicht für einander einstehen würden, falls einer von ihnen festgenommen würde, hätte Dionys, um ihre Freundschaft zu prüfen, den Phintias ergreifen und vor sich führen lassen, ihn sodann beschuldigt, daß er ihm nach dem Leben getrachtet hätte und hierauf zum Tode verurtheilt. Dieser hätte aber gebeten, daß ihm doch der übrige Theil des Tages als Frist gegeben würde, um seine und des Damon Angelegenheiten zu ordnen, den er so lange als Bürgen stellen wollte. Als ihm dies bewilligt worden sei und Damon sich ausgeliefert hatte, sei Dionys sehr erstaunt gewesen, jene aber, welche die Probe veranlaßt hatten, hätten den Damon verlacht, weil er sich der Gefahr preisgegeben. Als aber die Sonne hätte untergehen wollen, wäre Phintias gekommen, den Tod zu erleiden, was Alle in Erstaunen gesetzt und den Dionys zu der Bitte bewogen hätte, ihn als Dritten in ihren Freundschaftsbund aufzunehmen, worauf jene jedoch nicht hätten eingehen wollen. Auf dieselbe Weise erzählt diesen Vorfall mit unwesentlichen Abweichungen Jamblich in seinem Werke vom Leben des Pythagoras (edit. Theodoret p. 198 ff.).

Etwas verschieden wird dieses Ereigniß jedoch in den Gestis Romanorum erzählt, einem Werke, das unter verschiedenen Redactionen vorliegt und bei welchem es der angestrengtesten Forschung noch nicht hat gelingen wollen, den Autor und die Zeit der Abfassung zu ermitteln. Der Sprache nach zu urtheilen gehört es indeß jedenfalls einer späteren Zeit als die bisher genannten Schriften an. Da die Gesta Romanorum ziemlich selten sind, so theilen wir die Erzählung nach denselben dem Inhalte nach mit. Es werden dort (vgl. Ausgabe 1494, p. 58, Erzählung 108) statt der beiden Pythagoräer zwei Straßenräuber angeführt, die sich eidlich gelobt hatten, sich in der Gefahr nicht im Stiche lassen zu wollen. Als nun der Eine bei einem Diebstahle ergriffen und ins Gefängniß geworfen worden war, ging der Andere zu ihm und fragte ihn, was ihm wohl geschehen würde. Wahrscheinlich werde ich sterben müssen, entgegnete dieser und wenn Du mir dies

Eine thun wolltest, so würde ich Dir für immer verbunden sein. Ich habe ein Weib, Kinder und sonstige Familie und habe weder über sie noch über mein Vermögen etwas verfügt. Bleibe Du statt meiner im Gefängnisse, bis ich nach Hause gehe und meine Angelegenheiten ordne, dann kehre ich zurück und befreie Dich. Jener willigte ein, begab sich zum Richter, erwirkte bei diesem für seinen Freund einen Urlaub, während dessen er in Gewahrsam bleibt und verspricht zugleich sterben zu wollen, falls jener nicht wiederkehre. Der Richter willigte ein. Als der Tag aber, an welchem Gericht gehalten werden sollte, gekommen war, ohne daß der Freund sich gestellt hatte, ließ der Richter jenen an den Galgen führen und sagte zu ihm: wenn Du jetzt stirbst, so hast Du Dir, nicht mir die Schuld beizumessen. Jener aber erbat sich erst die Erlaubniß, dreimal laut rufen zu dürfen und nachdem dies geschehen war, gewahrte er einen Mann eiligen Laufes von ferne kommen, worauf er zu dem Richter sagte: dies ist wahrscheinlich mein Freund, der mich heute befreien wird. Der Richter wartete und der Freund kam wirklich und erklärte, er sei der, welcher nun seine Angelegenheiten geordnet hätte, man möge den Freund freigeben, er wolle den Tod erleiden. Der Richter aber entgegnete ihm: sage mir, Theurer, warum ihr einander so treu seid? Jener erwiederte hierauf: in unserer Jugend haben wir uns schon das Wort gegeben, einander treu zu sein und deshalb hat jener für mich gehaftet, bis ich meine Angelegenheiten in Ordnung gebracht hatte. Da sprach der Richter: weil dies also sich verhält, erlasse ich Dir den Tod, erhaltet nur auch mir eure Treue, bleibet bei mir und ich werde für alle eure Bedürfnisse sorgen. Jene versprachen dies, der Richter schenkte ihnen seine Gunst und Alle lobten den letzteren, weil er gegen jene so gnädig gewesen.

Die Art und Weise, wie Schiller in seiner bekannten Ballade das Factum darstellt, als bekannt voraussetzend, haben wir in dem Vorstehenden, soweit wir es zu ermitteln vermocht haben, sämmtliche Parallelen angeführt, in denen bei occidentalischen Schriftstellern des Alterthums das Beispiel von der seltenen Treue erzählt wird, welche zwei Freunde sogar ihr Leben für einander einsetzen ließ. Doch nicht blos im Occidente hatte diese Erzählung eine weite Verbreitung gefunden, auch in der Literatur des Orients ist sie wohl bekannt und wird sie unter Anderen von R. Menachem de Lonsano in seinen שתי ידות mitgetheilt. Da jedoch über dieses Werk ein besonderer Unstern waltete, indem der Verfasser desselben nicht nur von den beabsichtigten „zwei Händen" die eine, welche den Titel יד המלך führen und noch ungedruckte Midraschim enthalten sollte, aus Mangel an Unterstützung von

Seiten der Reichen ganz unedirt lassen mußte, sondern auch der als עני יד Venedig 1618 erschienene Theil, obwohl der Verfasser, um die Druckkosten für denselben zu erschwingen, Weib und Kinder in Jerusalem darben ließ, doch nur in den Besitz Weniger gelangte, so blieb mit Ausnahme des mehrmals gedruckten ersten Abschnittes אור תורה wie der übrige Theil des Buches auch die in demselben enthaltene Erzählung von der Bürgschaft, welche sich unter den einem handschriftlichen Midrasch entnommenen מעשיות am Ende der zweiten Abtheilung, die den Namen מעריך führt, befindet, ziemlich unbekannt, bis diese im vorigen Jahre von Jellinek[5]) zum zweiten Male herausgegeben wurde. Obwohl nun, wie oben bemerkt ist, diese Erzählung bereits vor mehreren Jahren von Steinschneider übersetzt worden ist, so theilen wir doch hier eine selbstständig von uns angefertigte Uebertragung derselben, in der wir ohnehin an mehreren Stellen von der des Herrn St. abweichen zu müssen geglaubt haben, mit, theils um sie auch denjenigen Lesern dieser Monatsschrift zugänglich zu machen, die sich nicht im Besitze des hebräischen Originals befinden, theils aber auch insbesondere deshalb, um an die Darstellungsweise des jüdischen Referenten unsere Bemerkungen über die eigenthümliche Behandlung des Stoffes, wie über die Abweichungen von den anderen Parallelen zu knüpfen. Die Erzählung lautet folgendermaßen: Zwei Männer, die einander außerordentlich liebten, so daß die Seele des Einen an der des Andern hing, wurden durch Kriegesgeschicke genöthigt, sich von einander zu trennen und wohnten nun in zwei verschiedenen Reichen. Einst, als der Eine in die Stadt seines Freundes gekommen war, wurde dies dem Könige hinterbracht, der ihn, weil er aus Feindes Land kam, für einen Kundschafter hielt und den Befehl ertheilte ihn zu tödten. Als dieser nun sah, daß das Unglück von Seiten des Königs über ihn verhängt war, that er einen Fußfall, weinte und flehte ihm doch eine Gnade zu erweisen. Und welche? fragte ihn der König. Jener sprach: Mein König und Herr, ich war ein angesehener Kaufmann, habe den größten Theil meiner Waaren den Leuten auf Treu und Glauben[6]) anvertraut und über sie

5) In dieser Ausgabe fehlen auf dem Titelblatte nach dem Namen des Verfassers die Worte השכן בהר ציון und am Ende ein in der Venetianer Edition noch enthaltenes Gutachten des R. David ben Simra, in welchem dieser gestattet, sich am ר"ח אייר den Bart abzunehmen und auch unter Umständen in den ימי הספירה vor ל"ג בעומר zu heirathen.

6) Steinschneider übersetzt באמונה auf Credit und nach ihm soll dieser Ausdruck auf einen fremden Ursprung weisen. Wir finden weder eine Nothwendigkeit zu einer solchen Uebersetzung noch den fremden Ursprung in dem

nichts schriftlich vermerkt und mein Weib und meine Kinder wissen nichts davon; wenn ich nun sterbe, ohne diese es wissen zu lassen und ohne daß ich in Betreff der Käufer etwas niederschreibe, so werden meine Kinder arm und dürftig bleiben. So will ich denn gehen, diese Angelegenheit zu ordnen und dann zurückkommen. Als hierauf jedoch der König einwendete: Wer möchte es glauben, daß du zurückkommen werdest? antwortete jener: Mein Herr und König, dort ist mein Freund, der in deiner Stadt wohnt, er wird für mich bürgen. Der König fragte diesen darauf: Willst du für ihn bürgen, so daß du, falls er zur bestimmten Frist nicht wieder käme, für ihn den Tod erleiden würdest? Jener entgegnete: Ja wohl, mein Herr und König, ich will für ihn bürgen, Leben um Leben. Da sprach der König: ich will sehen ob eine so seltene That sich wirklich zutragen kann. Sofort bestimmte er ihm zur Hin- und Rückreise einen Monat Zeit. Am letzten Tage des Monats aber wartete der König den ganzen Tag ob der Mann kommen würde, und als die Sonne sich schon zum Untergange neigte und der Mann noch nicht gekommen war, befahl der König seinen Freund aus dem Kerker zu führen, damit er enthauptet werde. Alsbald wurde dieser auf den Marktplatz geführt und schon sollte das Schwert auf seinen Nacken fallen, als plötzlich ein Geschrei in der Stadt sich verbreitete, daß der Mann angekommen sei. Derselbe war auch wirklich angelangt, und als er seinen Freund bereit sah für ihn zu sterben, richtete er ihn vom Boden auf und ergriff das Schwert, um es auf seinen Nacken zu legen, aber auch sein Freund that also, so daß sie beide das Schwert hielten, und während der Eine sprach: ich will sterben, sagte der Andere: nein, ich will für dich sterben. Als aber der König sah, daß sie nunmehr noch unerwarteter sich benahmen als

---

genannten Ausdrucke und glauben, daß Herr St. zugeben wird, daß das Wort אמונה oft genug in der Bedeutung von Treu und Glauben vorkommt, die hier um so richtiger ist, als die Worte ורוב סחורותי נתתי להם באמונה durch die folgenden ולא כתבתי עליהם שטר erklärt werden. Herr St. übersetzt diese zwar: ohne einen Schein darüber zu besitzen, indeß, wie uns dünkt, auch nicht ganz richtig. Denn wenn wir auch von der grammatischen Ungenauigkeit in dem Worte עליהם, was sich nach St. auf סחורותי bezieht, wo es dennoch עליהן heißen müßte, absehen wollten, so zeigen doch die folgenden Worte ולא אכתוב שטחת על הלוקחים deutlich den Sinn dieser Stelle, den wir in unserer Uebersetzung richtig wiedergegeben zu haben meinen, während St. übersetzt: ohne Schuldschein von den Schuldnern ausstellen zu lassen. Dem jüdischen Referenten ist aber das Wort שטר nicht blos ein vom Schuldner ausgestellter Schuldschein, sondern auch ein vom Gläubiger angefertigtes schriftliches Document über seine Schuldforderung.

zu Anfange, erstaunte er gar sehr sammt seinen Fürsten, befahl, Beiden das Schwert abzunehmen, vergab ihnen, beschenkte sie reichlich und sprach zu ihnen: da unter euch eine so innige Freundschaft herrscht, so nehmet mich als Dritten in euren Bund. Von jenem Tage an blieben sie dem Könige innig befreundet. Und darum haben unsere Weisen gesegneten Andenkens gesagt: erwirb dir einen Freund.

Aus welcher Zeit die Handschrift herrührt, welche R. Menachem vorlag, wissen wir eben so wenig wie was aus ihr geworden und aus dem Style, in welchem die hebräische Erzählung abgefaßt ist, läßt sich eben nur wie bei den Gestis Romanorum erkennen, daß derselbe durchaus nicht elegant ist, keineswegs aber das Jahrhundert der Abfassung fixiren. Ebensowenig wird sich mit Bestimmtheit angeben lassen, welche der oben angeführten Quellen dem jüdischen Referenten vorgelegen haben mag, wenngleich der Grund, aus welchem er die Frist begehrt, um nämlich seine Angelegenheiten daheim zu ordnen und für Weib und Kind zu sorgen, eine Bekanntschaft mit den Gestis Romanorum zu verrathen scheint, wo es gleichfalls heißt: uxorem et parvulos ac familiam habeo, de eis nihil ordinavi nec de bonis meis. Nur das Eine wird mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden dürfen, daß er aus Hyggin nicht geschöpft haben könne, indem seine Darstellungsweise von der des genannten Schriftstellers durchaus abweicht und des von diesem erwähnten Hindernisses bei R. Menachem keine Erwähnung geschieht. Außerdem wird von diesem der Vorfall so erzählt, daß der verurtheilte Freund ganz unschuldig erscheint, indem er von Sehnsucht, den lange Zeit nicht mehr gesehenen Freund einmal wiederzusehen, getrieben, denselben besuchen will und bei dieser Gelegenheit von dem Könige für einen Spion gehalten und zum Tode verurtheilt wird. Welche Quelle der jüdische Erzähler aber auch benutzt haben mag — es ist jedenfalls interessant, die eigenthümliche Darstellungsweise und die Abweichungen, die sich bei demselben finden, näher ins Auge zu fassen. Die ganze Ausdrucksweise, welche dem Kundigen gewiß bald als eine mit biblischen Phrasen reichlich durchflochtene erscheinen wird, findet ebensowohl wie der nur in der vorstehenden Quelle dem Freunde von dem Könige gemachte Vorwurf, daß er ein Kundschafter sei, in dem bibelfesten Referenten der Erzählung hinlängliche Erklärung, indem man in dem erwähnten Vorwurfe leicht eine Reminiscenz an das 42. Capitel der Genesis, wo Joseph auf dieselbe Weise seine Brüder hart angeht, erkennt. Bezeichnend aber für den Charakter der jüdischen Bearbeitung ist ebenso der nur bei ihr vorkommende Streit, welcher nach der Rückkehr des Freundes zwischen diesem und dem Bürgen dar-

über entsteht, wer von Beiden für den Andern sterben solle, wie insbesondere der Schluß ולכן אמרו רבותינו ז"ל וקנה לך חבר, in welchem wir nicht[7]) einen blos müßigen Zusatz des jüdischen Referenten, der sich auch in der Mischna bewandert zeigen will, sondern gerade die Pointe finden, auf die es dem jüdischen Darsteller ankommt. Dieser will nämlich in seiner Erzählung darthun, wie weit die Selbstverleugnung unter Freunden gehen könne und welcher Aufopferung eine aufrichtige Freundschaft fähig sei; die Treue, wie sie unter Freunden sich kundgibt, nicht die Treue im Allgemeinen oder die gegenseitige Aufopferungsfähigkeit, wie sie wohl unter Ordensbrüdern gefunden wird, soll in ihrem wahren Glanze sich zeigen und darum ist es die Freundestreue allein, welche wir überall als Hauptgedanke und Motiv für die Handlungsweise beider Freunde erkennen. Freundestreue treibt den Einen, den Andern zu besuchen, Freundestreue und nicht etwa eine Ordenspflicht veranlaßt diesen zur Bürgschaft für jenen, Freundestreue bewegt letzteren zur Rückkehr, damit der Bürge nicht für ihn sterbe und die Freundestreue ist es wiederum, welche, nachdem jener zurückgekehrt war, erst recht in ihrem hellen Lichte glänzt; wir sehen beide Freunde sich um den Liebesdienst streiten, für einander in den Tod gehen zu dürfen und werden an den Wettstreit des Pylades und Orestes erinnert, von denen jeder freiwillig für den andern sterben wollte. Beide Freunde erscheinen daher auch in der jüdischen Bearbeitung als gleich große Helden, keiner ist im Vergleiche mit dem anderen in den Hintergrund gestellt und Treue und Freundschaft beeinträchtigen sich in derselben keineswegs, wie dies in der Darstellung Hygin's und Schiller's der Fall ist.

Daß der genannte Dichter aber in seiner „Bürgschaft" oder in „Damon und Phintias", wie er nach den handschriftlichen Varianten zu seinen kleineren Gedichten (vgl. Hoffmeister in Viehoff's Archiv für den Unterricht im Deutschen, Jahrgang II, S. 47) diese Ballade lieber genannt haben wollte, der Darstellung des Hygin gefolgt sei, würde einer aufmerksamen Vergleichung der angeführten Parallelen wohl kaum entgehen können, selbst wenn uns dafür das eigene Geständniß Schiller's in seinem Briefwechsel mit Göthe (Th. IV, S. 295) nicht vorläge. Der Dichter hat sich jedoch nicht damit begnügt, nur den Stoff dem Fabelbuche desselben zu entlehnen, sondern er hat sich diesen auch in sofern zum Muster genommen, als er, wie Hygin das Hinderniß von dem angeschwollenen Strome, noch drei andere Hindernisse als

---

7) Wie St. anzunehmen scheint.

Grund für das längere Ausbleiben des Freundes erfand. Ob diese Zusätze indessen überall zur Ausführung des Hauptgedankens nöthig waren und nicht vielmehr die Hauptlandlung in den Schatten stellen, dürfte in Beziehung auf einige vielleicht noch streitig sein; soviel steht jedoch nach dem Urtheile der competentesten Kritiker fest, daß wenigstens das Hinderniß von dem brennenden Durste durchaus nicht als glücklich erfunden bezeichnet werden kann.

Es ist jedoch das Buch שתי ידות nicht das einzige jüdische Werk, in welchem der mehrgedachten Erzählung Erwähnung geschieht; es soll dieselbe vielmehr auch in dem interessanten כסאות לבית דוד von R. Jehuda Asael del Bene מַהֲטוּב, Verona 1646, und in dem unter dem Titel הדר זקנים in Livorno 1840 erschienenen Supercommentar zu dem Pentateuchcommentar des R. Ascher ben Jechiel vorkommen. Wir bedauern, beide Werke nicht zu besitzen, um sie vergleichen zu können und ersuchen einen der geehrten Leser dieser Monatschrift [8]), die Parallelstellen daraus in diesen Blättern gefälligst mittheilen zu wollen.

Auch die arabische Literatur kennt unsere Erzählung und es ist höchst interessant, wie dieselbe in ihr, dem Volkscharakter der Araber entsprechend, bearbeitet worden ist. Die Erzählung ist nämlich in einer Makame enthalten, deren Original in Oberleitners chrest. arab. abgedruckt ist und die wir hier der Vollständigkeit wegen nach Steinschneiders Uebersetzung in demselben Jahrgange des Magazins für die Literatur des Auslands dem Inhalte nach mittheilen und mit einigen Bemerkungen begleiten. Es wird dort nämlich berichtet, wie zwei Zwillingsbrüder einen Jüngling, welcher ihren Vater durch einen Steinwurf gedödtet hatte, vor Omar ben el Khattab geführt hatten und den Emir baten, über jenen sein Urtheil zu fällen. Der Jüngling gab zu, die That begangen zu haben, entschuldigte sich aber damit, daß er nur Vergeltung geübt, indem sein Kameel, welches an den über den Zaun herabhängenden Zweigen eines Gartens gerupft hatte, obwohl er es weggescheucht, von dem Vater des Brüderpaares durch einen Steinwurf tödtlich verwundet worden sei. Von Zorn über diese That erfüllt, habe er denselben Stein ergriffen, ihn nach dem Alten geschleudert und ihn getödet. Omar aber, durch diese Entschuldigung nicht zufrieden gestellt, verurtheilte den Jüngling zum Tode. Dieser erklärte, sich dem Urtheile des Imâm unterwerfen zu wollen, erbat sich aber eine Frist von drei Tagen, um seinem jüngeren Bruder seine Erbschaft, welche sein ster-

---

8) Insbesondere Herrn Dr. Beer, der wahrscheinlich im Besitze derselben ist.

bender Vater zur Ueberwachung anvertraut hatte, zu überantworten. Er zeigte auf einen gewissen Ebu Dsarr, der ihn sonst nicht gekannt, und war gewiß, daß derselbe für ihn zu bürgen sich entschließen würde. Dieser, von Omer befragt, ob er die Bürgschaft annehmen wolle, willigte ein, und als das Brüderpaar hiermit zufrieden war, zog der Jüngling fort. Die drei Tage verstrichen, ohne daß jener zurückgekehrt war und die Brüder, welche nicht glauben konnten, daß er sein Wort halten werde, verschmäheten jede Geldbuße und bestanden darauf, daß der Bürge getödtet werde. Da erschien zum Erstaunen Aller, welche eine solche Treue und Todesverachtung bewunderten, plötzlich der Jüngling, stellte sich vor den Imâm und sprach: Dem Pflichttreuen wird aus Erbarmen vielleicht verziehen, und wissend, daß vor dem Tode, wenn er droht, nichts schütze, eilte ich hierher, auf daß man nicht glaube, daß das menschliche Herz der Treue beraubt sei. Ebu Dsarr erklärte hierauf, daß, obwohl ihm der Jüngling völlig fremd gewesen, es doch, nachdem dieser ihn zum Bürgen gewählt hatte, seine Hochherzigkeit nicht zugelassen habe, die Hoffnung desselben zu täuschen, auf daß man nicht glaube, daß das Herz des Menschengeschlechts der Tugend beraubt sei. Als hierauf die Brüder erklärten, daß sie nun dem Jünglinge verziehen hätten, damit man nicht glaube, daß der Mensch der Billigkeit beraubt sei, war der Emir hoch erfreut, pries des Jünglings Gerechtigkeit und Treue, billigte Ebu Dsarrs Großmuth, lobte der Brüder Billigkeit und befahl, letzteren aus dem Schatze eine Buße für den Vater zu reichen. Jene wiesen sie aber zurück und sagten: Wir haben dem Jünglinge verziehen, um Allah's Gnade zu erlangen; für solche Wohlthaten aber pflegt man keine Buße anzunehmen.

Es leuchtet ein, daß sich der Charakter der Sage nach der arabischen Quelle wesentlich von der Darstellung in der jüdischen Bearbeitung unterscheidet. In der letzteren sind es durch Herzensneigung verbundene Freunde, welcher für einander Bürgschaft leisten und die Freundestreue ist es, welche in beiden mächtiger wirkt, als die Sorge um die physische Wohlfahrt; in der arabischen Bearbeitung dagegen ist von Freundestreue gar nicht die Rede. Ebu Dsarr kannte vorher den Jüngling gar nicht und nur eine an dem Orientalen so oft bewunderte Hochherzigkeit konnte ihn bestimmen, des Jünglings Hoffnung nicht zu täuschen und sich für ihn als Bürgen zu stellen. Und wenn dieser zurückkehrt, um den Bürgen aus der Gefahr zu befreien, in der er schwebt, so ist es wiederum nicht die Liebe zu dem Freunde, die ihn treibt, sondern die Treue überhaupt; die Pflicht, das gegebene Wort zu halten, beflügelt seine Schritte, die Erfüllung derselben gewinnt an

Erhabenheit, da ihn die Freundschaft nicht unterstützt, und der Emir wie die Anwesenden überzeugen sich von der Allgemeinheit der Treue unter den Menschen und sehen die Tugend hier als Großmuth, dort als Gerechtigkeit und bei dem Brüderpaare als Billigkeit in ihrer vollen Majestät glänzen.

Ein Beispiel ähnlicher Hochherzigkeit theilt zwar auch Diodor von Sicilien an der gedachten Stelle mit. Er erzählt nämlich, wie ein Pythagoräer, Namens Clineas von Tarent, welcher gehört hatte, daß ein anderer aus der Gesellschaft, Prorus von Cyrene, sein ganzes Vermögen verloren habe und in großer Noth sei, sogleich nach Cyrene reiste und jenen durch sein eigenes Vermögen rettete, obwohl er ihn noch nie zuvor gesehen hatte (οὐδέποτε τοῦτον ἑωρακώρ); indeß erscheint uns die geübte Großmuth doch keineswegs so erhaben, wie die in der arabischen Erzählung, denn abgesehen davon, daß sie sich nur das Vermögen und nicht auf das Leben erstreckte, liefert sie eben nur den Beweis für die Opferfähigkeit der Ordensbrüder unter einander, keineswegs aber für eine Hochherzigkeit, die, fern von aller persönlichen Zuneigung an einem völlig Unbekannten geübt wird.

Von orientalischen Bearbeitungen dieser Erzählung finden sich übrigens noch zwei in dem bekannten Buche 1001 Nacht und zwar eine in der Sage von Noamann III., Sohn Mundsirs IV., Königs von Stira, wo der sich einstellende Schuldige erklärt, daß seine Religion, das Christenthum ihm diese Handlungsweise gebiete und dadurch Noamans Bekehrung zum Christenthume veranlaßt. Die Schlußworte daselbst lauten wie bei Schiller: „Und Noamann sprach: Bei Gott, ich möchte der dritte von Euch beiden sein!" — die sich hierfür mehr Interessirenden verweisen wir auf die lehrreiche Notiz am Schlusse der gedachten Uebersetzung in dem Magazin, wo sich auch noch mehrere lesenswerthe Bemerkungen von Herrn Steinschneider und Herrn Professor Fleischer in Leipzig finden.

Dürfen wir nun, nachdem wir sämmtliche uns bekannt gewordenen Parallelen für unsere Erzählung in dem Obigen zusammengestellt haben, die fast wörtlich übereinstimmende Darstellung bei Porphyrius und Jamblich, eben weil sie dem Berichte des Aristoxenus, eines Zeitgenossen des Tyrannen Dionys, folgt, mit Recht als die ursprüngliche und am wenigsten verfälschte ansehen, so haben wir den Ursprung einer weit verbreiteten Sage ermittelt und einen hoffentlich nicht unwillkommenen Beitrag zur Sagenkunde geliefert. Wir sehen nämlich, wie ein Ereigniß, aus welchem eben nur die große Anhänglichkeit ersichtlich ist, mit welcher die Mitglieder des pythagoräischen Ordens einander er-

geben waren, den verschiedenen Völkern zur Erfindung von seltsamen Geschichten Veranlassung gab, und wir haben ein einleuchtendes Beispiel vor uns, wie geschichtliche Thatsachen nach und nach sich verändern, Zusätze annehmen und endlich in das Reich der Sage übergehen, dabei aber immer die Bedeutung der Geschichte für das Gemüth treu bewahren.

Seminar-Angelegenheiten.

Dem Seminar sind zu seinem Entstehen mehrere Zeichen aufmunternder Anerkennung zugegangen und es ist wohlthuend, daß dieses Institut von hochgeachteten Männern auch anderer Confessionen nach seinem wahren Inhalt gewürdigt und ihm eine freundliche Theilnahme zugewendet wird. Unter mehreren angelangten Schreiben heben wir vorläufig die hier nachfolgenden heraus und hoffen, daß der für die höheren Interessen des Judenthums fühlende Leser sich von ihnen angenehm berührt finden wird.

Indem ich dem geehrten Curatorium der Commerzienrath Fraenkel'schen Stiftungen für die mir gefälligst gemachte Anzeige der heute erfolgten Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars, und die gütige Zusendung des interessanten Programms, welches bei dieser feierlichen Gelegenheit herausgegeben worden ist, meinen ganz ergebensten Dank sage, erlaube ich mir die aufrichtigsten Wünsche für das Gedeihen dieser Anstalt auszusprechen, welche dem Namen eines in den weitesten Kreisen mit der höchsten Anerkennung und Achtung genannten Ehrenmannes, der sich durch so viele dauernde Werke der Liebe ein schönes Andenken gestiftet hat, ein neues Denkmal setzt, und beehre mich die Versicherung beizufügen, daß, wo die Königliche Universität Gelegenheit haben sollte, dem Institut sich förderlich zu erweisen, dieselbe solche gewiß gern ergreifen werde.

Breslau, den 10. August 1854.

Der Rektor der Königlichen Universität.
gez. Abegg.

Dem verehrlichen Curatorium der Fraenckel'schen Stiftungen danke ich verbindlichst für die freundliche Mittheilung des Programms zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars ꝛc.

Genehmigen Sie, hochgeehrte Herren, meine besten Glückwünsche zu einem Werke, dessen Ausführung Sie mit Hochgefühl erfüllen muß und welches unter der ihm gegebenen verheißungsvollen Leitung nach dem Willen und im Geiste des verewigten hochherzigen Stifters für alle Zukunft den reichsten Segen bringen möge!

In hochachtungsvoller Ergebenheit

Breslau, den 9. August 1854.

Der Bürgermeister.
gez. Bartsch.

Dem Curatorium sagen wir unseren aufrichtigen Dank für die gefällige Uebersendung des Programms, aus welchem wir mit lebhafter Theilnahme von der erfolgten Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars aus Fraenckel'scher Stiftung Kenntniß genommen haben.

Unsere besten Wünsche begleiten das junge Institut für dessen Flor und segensreiche Wirksamkeit.

Breslau, den 11. August 1854.

Der Magistrat
hiesiger Haupt- und Residenzstadt.

לכבוד הרב וכו׳ מהורר זכריי פראנקל ני׳. אב״ר ק״ק דרעזדין, וכעת ראש הישיבה היחידה בתבל באופני לימוריה. אשר אל התורה והחכמה תשלה ידיה, וכי הוברות הן לאושר תתן עדיה, בערה הקרושה ברעסלויא תִּכַּן עמוריה.

הנני שולח את ברכתי, ברכת כהן הדיוט הנה באה, אל משמרתו׳ הרמה והנשאה: יברך ה׳ חילו וירצה פועל ידיו. וישמרהו מכל מכשול בל יגיע עדיו, יאר ה׳ פניו אל כבודו, ויהונהו ויאציל עליו מהודו. ישא ה׳ פניו אליו ואל יתר המורים, איש איש במעברו היו ויהיו לאורים. יראים שלמים נבונים והכמים. וישם לכלם שלום בינותם ובין התלמידים הנחמדים כל הימים. כתפלת מוקירם כערכם הגבוה והנכבר, ומתכבר ביקרם, יקר ישראל ותפארתו.

הכותב פה ק״ק פראג יום ג׳ לסדר ולפרט ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך.

שלמה יהורא ליב כהן רפאפורט.

Paris, le 31 Août 1854.

Messieurs!

Nous avons reçu la lettre, que vous nous avez fait l'honneur de nous adresser le 10 de ce mois pour nous annoncer l'ou-

verture du séminaire de théologie, institué par le legs de feu M. Fraenckel. Le programme que vous nous annonciez nous est également parvenu, et fera l'objet d'une lecture dans une de nos prochaines séances.

En vous remerciant de cet envoi, nous vous félicitons du zèle avec lequel vous avez rempli la noble mission qui vous était confiée.

Nous attendons de la nouvelle institution les plus heureux résultats pour la sainte cause, qui fait l'objet de nos efforts communs.

Agréez, Messieurs, l'expression de nos sentiments très-distingués.

Les Membres du Consistoire Central:
sig. **Ad. Franck. A. W. Rothschild. Furtado.**

Wohllöbliches Kuratorium!

Mit aufrichtiger und inniger Freude haben wir aus dem uns gütigst übersandten Programm entnommen, daß das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau bereits eröffnet ist.

Wir begrüßen die Eröffnung eines solchen Instituts als ein höchst erfreuliches, überaus wichtiges, und nicht hoch genug anzuschlagendes Ereigniß in der religiösen Entwickelungsgeschichte des Judenthums. Das Andenken des seligen Testators wird in allen für Judenthum fühlenden Herzen zu ewigem Segen fortleben, sein Name wird noch in dem Munde der spätesten Geschlechter mit Liebe und Verehrung genannt werden. Aber auch das hochverehrte Curatorium, das diese Stiftung mit solcher Gewissenhaftigkeit und Umsicht ins Leben gerufen und ihr eine so großartige Unterlage gegeben, hat sich in den Herzen aller charaktervollen Israeliten ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

Indem wir noch für Ihre freundliche Zuschrift und Zusendung ganz ergebenst danken, übersenden wir hierbei zum Vortheile der bedürftigen und würdigsten Zöglinge der Anstalt den Erfolg einer unter unseren Gemeindemitgliedern angestellten Sammlung, den Betrag von Rthlr. 24 in C. A.

Wir zweifeln gar nicht, wie wir es von ganzem Herzen wünschen, daß recht viele wohlhabende Privatleute, und ganze Gemeinden das zum Heile Israels entstandene Institut nach Kräften unterstützen werden, damit die späteren Träger und Lehrer des Judenthums und seiner

Religion ohne drückende Sorgen für ihre Subsistenzmittel ihren Studien mit dem besten Erfolge obliegen können.

Eines Wohllöblichen Kuratoriums

ganz ergebenster Vorstand

gez. **Boronow. R. Luchs. J. Münzer.**

Oppeln, den 1. Septbr. 1854.

Briefe aus dem Orient.

Von Albert Cohn.

I.

Jerusalem, 15. Juli 1854.

Hochgeehrter Herr!

Nur wenige aber günstige Worte über den bisherigen Erfolg meiner Reise, der alle meine Erwartungen übersteigt. Ich richte jetzt eben das Hospital ein, an dem nur Juden beschäftigt sind; habe einen Handwerkerverein gestiftet, an dem vierzig junge Leute die schwersten Handwerke, selbst Schlosserei erlernen und außerdem täglich eine Stunde, sowie an Sabbaten, Unterricht in Religion erhalten. Ferner eine Mädchenschule, an der auch alle Handarbeiten gelehrt werden; im Namen den Baron Anschel eine Leihkasse von 100,000 Gulden, durch die es möglich sein wird arme Handelsleute und Handwerker auf kräftige Weise zu unterstützen, indem ihnen Geld ohne Interessen geliehen wird, das sie in kleinen Raten zurückzahlen können. Eine von Frau Baronin James v. Rothschild gegründete Stiftung für Wöchnerinnen, die Hebammen, Wäsche für Mutter und Kind, und Geldunterstützung gewährt, sowie eine Stiftung im Namen meiner Frau, die zweimal wöchentlich Brod vertheilen läßt, vervollständigen die Anzahl der bis jetzt gegründeten und ins Leben gerufenen Anstalten. Somit wird es uns möglich den Alles überströmenden Anstrengungen der englischen Missionäre, die über 500,000 Franken jährlich verausgaben, entgegen treten zu können. Doch Geld ist nicht Alles; ich habe Samstag den 15. Juli in der Hauptsynagoge, die ר׳ יוחנן בן זכאי zugeschrieben wird, in den verschiedenen Landessprachen in Gegenwart der Missionäre sowohl als wenigstens von 5000 Juden, gesprochen und Letzteren Alles ans Herz gelegt.

Den 20. Juli.

Die Post gehet erst morgen ab. Ich war heute in Hebron, woselbst ich Alles besichtigte und gehe heute Abend nach Schechem — Naplus —, um auch die dortigen Samaritaner zu studiren; ich bringe höchst interessante Nachrichten mit, die ich unter dem Namen „Judäa und Jerusalem", enthaltend die orientalisch- und algierisch-jüdischen Ereignisse von 1840 bis 1854, mittheilen werde. Ihnen, verehrter Herr! den Eindruck zu beschreiben, den Jerusalem und dessen Ruinen, sowie die Westmauer des Tempels — כותל מערבי — auf mich machten und welche wehmüthige Erinnerungen sie in mir hervorriefen, übersteigt meine Kräfte. Manches hierüber, wenn ich in Ruhe zurückgekehrt sein werde. Mittwoch, am Neumondstage des Ab (27. Juli) findet so Gott will die Einweihung des Hospitals, das einen Saal „Montefiore und Rothschild" hat, in Gegenwart sämmtlicher Consuln, Rabbiner und des von mir gegründeten, aus allen Gemeinden zusammengesetzten, aus 24 Mitgliedern bestehenden Comités statt; den 3. August Abend reise ich von Jerusalem, den 5. August von Jaffa ab, gehe über Beirut, Latokia, Cypern, Rhodus, Smyrna nach Constantinopel, wo ich den 19—30. August bleiben werde, und hoffe den 11. September in Paris zu sein.

Ich zeichne u. s. w.

Albert Cohn.

II.

„Auf dem Schiffe Adria im Hafen von Athen, Piräeus, 25. August 1854. Verehrtester Herr Rabbiner, Direktor und Freund! Jetzt sind Sie wahrscheinlich schon mitten in Ihren neuen großartigen Beschäftigungen, zu denen ich Ihnen sicher jedes Glück wünsche, und ich befinde mich jetzt auf meiner Rückfahrt von einer Reise, die Gott in seiner Güte von Anfang bis zum Ende gesegnet hat. Es war mir vergönnt, in Konstantinopel, mit Einverständniß des Chacham Baschi, der mir alles geschrieben und gesiegelt mitgab, ein aus einheimischen und europäischen Juden bestehendes Comité zu bilden, das mit Gründung von Schulen und Hospital sich auch fernerhin befassen wird, für welche die Gemeinde 60,000 Piaster, einzelne Subscriptionen 35,000 Piaster unterzeichnet, dergestalt, daß noch während meiner Anwesenheit ein großes Haus in einem der am meisten von Juden bewohnten Quartiere Balaat gemiethet und zur Schule eingerichtet wurde, die 3 Lehrer für hebräische, 1 für türkische und 1 für italienische Sprache

hat, und 1 Lehrer werde ich von Frankreich zum französischen Unterricht für Knaben und Mädchen absenden. Den 21. d. M. hatte ich die Ehre, in einer Privataudienz vom Sultan empfangen zu werden, der mich wahrhaft kaiserlich aufnahm und von dem ich zuletzt den schon mit dem Groß-Vezier und Reschid Pascha früher verhandelten Ferman erhielt, der so lautet:

„Tous les droits, privilèges, toutes les immunités, qui sont et qui seront dorénavant accordés à une Communion Chretienne quelconque, sont par la même accordés aux Juifs; car le coeur paternel de sa Majesté Impériale ne permettra jamais, que la moindre difference soit faite entre les divers sujets non Musulmans."*) (S. Journal off. de Constantinople vom 24. August, sowie Nachrichten von den Schulen vom 19. August.)

Der Sultan fügte noch die Worte hinzu: „Mein Herz ist weit und umfaßt alle Unterthanen, die meine Kinder sind, mit gleicher Liebe." Ich mußte ihm von Allem bis ins Einzelne erzählen, was ich in Jerusalem gestiftet, wobei er mich mit den Worten unterbrach: „Wie gut bist Du für meine Unterthanen." Als ich ihm für die mir gestattete Einrichtung einer Koscher-Küche in der militär-medizinischen Schule zu Galata-Serai, für die dort befindlichen 17 jüdischen Zöglinge dankte, lächelte er. Ich bat ihn nun, die Zahl derselben auf 40 zu bringen, was er mir sofort gewährte. Als ich ihn ferner bat, die Eifrigsten auf 1 oder 2 Jahre auf Staatskosten nach Paris zu schicken, wodurch sie der Armee nützlicher werden könnten, zeigte er sich auch dazu bereit. Ich ersuchte nun um die Erlaubniß, die von den Rabbinern beim Anblick gekrönter Häupter übliche Segensformel aussprechen zu dürfen, und citirte ihm dieselbe („Gepriesen der Herr, der von seiner Herrlichkeit den sterblichen Königen mitgetheilt") wörtlich in hebräischer, französischer und türkischer Sprache. Der Sultan ward zu Thränen gerührt, dankte Gott und äußerte beim Abschied (er stand fortwährend in den Kaisermantel gehüllt): „Wenn Du wieder zurückkehrst, so wirst Du die Juden in einem besseren Zustande finden." Ich hatte ihm nämlich gesagt, daß ich diese Anstalten von Zeit zu Zeit besuchen werde. Sein Secretär Fered Effendi wiederholte mir denselben Ausdruck, als

---

1) Alle Rechte, Privilegien und Immunitäten, die bereits früher gewährt, oder künftig irgend einer christlichen Konfession bewilligt werden, sind zugleich den Juden zugestanden; denn das väterliche Herz Sr. kaiserl. Majestät wird niemals zugeben, daß unter den verschiedenen nichtmuselmännischen Unterthanen der geringste Unterschied gemacht werde.

er mich nach orientalischer Sitte im kaiserlichen Palast bewirthete und fügte hinzu, wie glücklich er sich preise, eben Tags zuvor mit dem Vicekönig von Egypten, Said Pascha, angekommen zu sein und dieser Audienz beigewohnt zu haben; noch nie habe er den Sultan so gerührt gesehen. Auch Said Pascha empfing mich unmittelbar und versprach mir seinen Beistand für Alles, was Egypten betreffe. In Smyrna hatte ich eine kleine Schule als Anfang gestiftet.

Mit Hochachtung ꝛc."

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Namen der persischen und babylonischen Feste im Talmud.

Die fremdsprachlichen Elemente im Talmud erfreuten sich in neuerer Zeit einer besondern Pflege und es werden rüstig alle möglichen Materialien zusammengetragen, um die babylonische Sprachverwirrung des Talmuds zu entwirren und aufzuhellen. Daß hier vornehmlich das Griechische und Lateinische in erster Reihe zu stehen kommt, versteht sich von selbst; aber selbst die Zendsprache mit ihren Töchtern, die seit wenigen Decennien in Europa erst bekannt wurden, haben viele Wörter und Terminologien dem talmudischen Idiom geliefert, wie früher den jüngern biblischen Büchern: Daniel, Esra und Esther. Bei dem vielhundertjährigen ununterbrochenen und unmittelbaren Verkehr der Juden mit den Persern ist dies ganz natürlich und sogar unvermeidlich. Von den Monats- und Engelnamen behauptet bekanntlich der jer. Talmud (Rosch Haschana 1, 2), daß sie die Exulanten aus der babylonischen Gefangenschaft mitgebracht haben. Der im Talmud und Tobias 3, 8 oftgenannte Dämon Asmodi, אשמדי, ist ein zoroasterisches Gespenst und aus eshem deo, dem Erzdiv und Dämon des Neides u. s. w., wahrscheinlich gebildet worden (vgl. Fürst, Chaldäische Grammatik 79. Benfey und Stern, Monatsnamen einiger alten Völker, 201). So kennt und erwähnt auch der Talmud die beiden Hauptwesen der persischen Mythologie Ormuzd und Ahriman (vgl. Synhedrin 39 a), nur ist, wie leicht zu erkennen, für דאהורמיז das. דאהורמין zu lesen[1]). Hr. Rapoport hat auch hierin einige glückliche

---

1) Das Epitheton Sched z. B. יוסף שידא, יונתן שידא, wurde wie Magus, z. B. Simon Magus Apost. 8. 9, jedem großen Zauberer beigelegt.

26*

Versuche gemacht und gewissermaßen den Weg gebahnt. S. Biographie des R. Nathan und Erech Millin. Manche schöne Proben haben ferner die Herren Reggio, Biccure Haïttim 1826 und Jellinek in „Sefat Chachamim" geliefert. — Einen solchen blos dilettantenhaften Versuch zur Erklärung der im Talmud vorkommenden Namen der persischen und babylonischen Feste will auch dieser Artikel bringen, der, obwohl unvollkommen, weil diese Studien mir fern liegen und mir auch die Quellenwerke mangeln, doch manche nicht unglückliche Conjectur enthalten und zur weiteren Forschung von Sprach- und Fachgelehrten anregen dürfte. Die Namen der persischen Feste kommen in beiden Talmuden, babl. Aboda Sara 11 und ibid jeruschalmi Ab. 1. 5 und endlich Aruch 4. v. מסרדי vor; aber überall sind die Lesarten und die Orthographie verschieden. Nur durch Vergleichung aller drei lassen sich erst die wahren Namen eruiren, die wir daher hier zusammenstellen. — ,ודפרסאי מאי? מוטרדי וטוריסקי סוהרנקי וחוהרין· דבבלאי מאי? מוהרנקי ואקניתי, בחנוני ועשר באדר. — ירושלמי: ג׳ זמנים בבבל: מהורי וכנוני ובנווחה· ג׳ במדי נוסרדי ומוהרקני ותירסקי · ר׳ הונה בשם ר׳ נחמן נרוס בב׳ באדר בפרס בעשרים באדר במדי · — ערוך : מסרדי ומוהרקני ומירון[2] · Vergleichen wir damit die altpersischen Feste, ohne uns über dieses Thema in weitläufige Untersuchungen einzulassen, so kann über die Idendität des נרוס mit dem Neuruzfeste, um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche, kein Zweifel obwalten, welches mit der Angabe des Talmuds genau übereinstimmt. — Das zweite Hauptfest war das Mihrgân oder Meherdjan (Mitragâtha ist der Zendname) am 16. Mihr, im Zend Mithra, zur Zeit des Wintersolstitiums, welches nun das מוהרקני des Talmuds ist (vide Benfey und Stern ibid 166 und 164.) Schwieriger ist die Erklärung des נוסרדי oder מסרדי. Denn die Lesart מוטרדי, was Landau für Mithras hält, ist nach Obigem gewiß falsch und hat auch die beiden Varianten des Jeruschalmi und Aruch gegen sich. Der Talmud hat offenbar in מוהרקני die Pazendform Mihir adoptirt. Auch wäre die Orthographie unrichtig, da es mit Thau, nicht mit Tet kommen müßte, wie der Name Mithridath מתרדד, Esra 1. 8, bezeigt. In נוסרדי, das נַוַם רְדִי interpunktirt und gelesen werden muß, glauben wir nava çaredha, neues Jahr zu erkennen, wie auch die Armenier, welche sich des persischen Sonnenjahrs bedienen, den ersten Monat Navasardi nennen. Benfey und Stern, Monatsnamen u. s. w. 132 ff. „Aus Navasardi, heißt es daselbst 139, ist ohne Zweifel mit Uebergang des

---

2) Aruch edit. Landau s. v. מוריסקי ist voll Druckfehler und wir konnten die Lesarten nicht daraus feststellen.

n in m das syrische Musardi, was dasselbe bedeutet (Hyde de vet. relig. Pers. 188) entstanden". Wir sehen also, daß die Lesarten des Talmud jeruschalmi und Aruch trotz der augenscheinlichen Verschiedenheit vollständig harmoniren. Navasardi und Musardi entsprechen völlig dem נוסרדי und מסרדי. Die Untersuchung der Herren Benfey und Stern ibid 139 über die Bedeutung des Wortes naba oder rava, neu, welches sich im Vendid. sade nur an einer Stelle, aber an dieser dreimal wiederholt findet und wovon Burnouf aussagt: J'ai vainement cherché jusqu'à présent en Zend quelque trace du mot Sanscrit nava, nouveau, ist durch die angeführte Talmudstelle vielfach bestätigt. Noch glänzender findet sich dadurch deren scharfsinnige Untersuchung, ibid 154, über die beiden Neujahrsfeier der alten Perser bewährt. Nava çaredha war der Anfang des bürgerlichen Jahres, welches mit dem Monat Férwerdin, um die Zeit des Sommersolstitiums begann; Nauruz, als Beginn des ökonomischen oder Naturjahres, wurde dagegen um die Frühlingsnachtgleiche im Monate Dei gefeiert. — Ebenso ist טוריסקי oder תירסקי (wofür Reggio a. a. O. 79 נוריסקי d. h. Neueruz vorschlägt, was aber durchaus falsch ist, da Neuruz oder Nauruz im Jeruschalmi נרום heißt) das Fest Tirghian, welches im Monate Tir, im Zend Tistrja, bei den Cappadociern Tirex oder Tirix, gefeiert wurde und noch jetzt bei den Persern unter dem Namen Abrizan oder Abrizegân (d. h. das Fest des Wasserausgießens, von Ab = Wasser, riz = ausgießen und gân = Fest) üblich ist. Siehe Herbelot, oriental. Bibliothek, Art. Abriz und Fars; Artikel Tirghian, worauf sich Herbelot beruft, finde ich nicht daselbst. — Die Auflösung des Wortes מוהרין ist wohl höchst schwierig, aber doch vermuthen wir der rechten Spur gefolgt zu sein. Unter מוהרין scheint der Talmud das Fest Mediarem oder Mediareh, im Zend Maidhjairja, das fünfte von den sechs Gâhanbars, Schöpfungsfesten, verstanden zu haben. Maidhjairja, wie Burnouf bei Creuzer ibid 323 sagt, scheint medius annus, oder die Epoche und das Fest zu sein, das auf die Mitte des Jahres fällt und mit Beziehung auf die Mitte des Jahres den Namen Maidhjairja heißt, jairja = Jahr. (Benfey und Stern ibid 31 und 179.) Auffallend ist es, daß der babyl. Talmud, der am Besten mit den persischen Festen vertraut sein konnte, des Nauruz nicht gedenkt, dessen doch Jeruschalmi Erwähnung thut. Allein durch eine kleine Emendation läßt sich auch dieser Einwurf beseitigen. Wir glauben, daß das bei den babylonischen Feiertagen vorkommende namenlose, bloß mit עשר באדר datirte Fest am unrechten Orte stehe. Es gehört höchst wahrscheinlich zu den persischen Festen,

wo es für Nauruz steht, welches in der Frühlingsnachtgleiche, nach Jeruschalmi den 20. Adar, gefeiert wurde. Für עשר באדר müßte aber עשרים באדר gelesen werden, was sich auch dadurch schon rechtfertigt, da עשר באדר grammatisch unrichtig ist, daher es Raschi durch עשרה באדר verbesserte.

Weit schwieriger ist aber die Enträthselung der babylonischen Festnamen und wir müssen uns mit schwachen Vermuthungen und Hypothesen begnügen, die uns selbst bei einem im Stiche lassen. Die verschiedenen Lesearten in den beiden Talmuden machen die Verwirrung noch größer, darum wollen wir nur kurz unsere Conjecturen andeuten. Unter אקניתי, welches Herr Rapoport Erech Millin unerklärt gelassen, dürfte der so verschiedenartig lautende mythologische Name Anaïtis, Anaïa Tanaïtis, im Zend Anahita zu suchen sein[3]). Der Cultus der Anaïtis war im ganzen Orient verbreitet und es waren ihr die vorzüglichsten Tempel geweiht (Creuzer Symbolik II. 350 ff.). Es läßt sich auch dadurch die Variante des Jeruschalmi in Harmonie bringen. Nanania oder Nanaea war auch einer von den vielen Namen der Anaïtis, der besonders 2. Maccab. 1. 13 vorkommt und könnte auch das כנותי im Jeruschalmi sein. Bei dem vielgestalteten Namen dieser Göttin, deren Tempel zu Commana, Zela u. dgl. wegen des Hierodulendienstes berühmt war (Creuzer u. Movers, Phönizien 61 b ff., citiren die mannigfachsten Formen), ist es leicht möglich, daß die Talmudisten etwas ungenau כנותי und אקניתי geschrieben. Bei כנותי könnte man auch an den syrischen Monat כנון, Kanun, oder an כיון, Chiun, Chon (Amos 5, 26), arabisch Kaivan = Saturn denken; aber die Leseart des babyl. Talmud läßt sich durchaus damit nicht vereinigen (vgl. Winer, bibl. Wörterb. Art. Saturn). Was בחנותי und בנותתה, wie auch das jerus. Talm. erwähnte פרוקטו (die Erklärung von Landau ist gewiß unbefriedigend) bedeuten soll, müssen wir dahingestellt lassen. Jedenfalls verdient diese mit Recht genannte klassische Stelle des Talmuds alle Berücksichtigung[4])! Wir lassen darum auch, der Vollständig-

---

3) Zu den vielen Modificationen dieser Gottheit gehört auch der phönizische Onka, welches mit אקניתי viel Aehnlichkeit hat, und Men oder Mene Jesaias 65. 11, woraus viele Composita der kappadocischen und persischen Eigennamen, z. B. Arta-Menes, Ro-Mana u. dgl. entstanden (vide Movers, 650).

4) Ich erlaube mir hier eine kleine Bemerkung zu H. Rapoports Erklärung der Talmudstelle Gittin 14 b in einer Anmerkung anzubringen. Der Talmud schildert daselbst die Macht der Resch Galutha, die sich schon durch die ihnen beigelegte Epitheta ankündigt. ושמותיהם מבוהלים: ארדא וארטא פילי בריש

keit wegen, die folgende Stelle des Talmud nach der Erklärung Movers ibid 594 mit einigen Ergänzungen folgen: אמר רב: חמשה בתי ע"א קבועין הן · בית בל בבבל, בית נבי בכורסי, תרעתא שבמפג צריפא באשקלון נשרא שבערביא. Movers übersetzt dies: Templa idololatria fixa haec sunt: Templum Beli Babylone, Templum Nebo in Cursu (vielleicht בבורסיף in Borsippa), Tirathae Hierapoli, Zeriphae Ascalone et Nesri in Arabia. Tirathae תרעתא ist nun die syrische Derketo תרקתא (Aleph und Kaf verwechseln sich häufig ארקא = ארעא), die zu Hierapolis, welche früher Mabug oder Bambug hieß, verehrt wurde, wie es Plinius H. N. v. 19 bezeugt. Ibi, Bambyce, prodigiosa Atargatis, Graecis autem Decreto dicta colitur. — Zeripha hält Genannter ibid 635 für die Astarte oder Semiramis (צריפא von צרף, im Feuer ausbrennen). נשרא בערביא erklärt Aruch s. v. mit folgenden Worten: יש בערביא בית ובית ע"א היא ואית בה אבן וחקוק עלה וסגדין לה. Der Adler wurde bei den heidnischen Arabern bekanntlich als Idol verehrt (vide Gesenius W. B. s. v. Nißroch). Die assyrische Gottheit נסרך leiten viele von Nescher, Adler, ab, wie auch die orientalische Astrognosie wirklich zwei Sternbilder Adler benennt und in der pers. Religion der Adler ein Symbol des Ormuzd ist, welcher mit einem Adlerkopfe dargestellt und auch bei den Mithriacis Adler und Sperber als die obersten Grade gehalten wurden (vide Winer und Movers l. c.). Aruch meint wohl mit dem בית ע"א die

---

Herr Rapoport, Erech Millin s. v. erklärt die erste Hälfte ארדא וארטא = Artha, groß, wie z. B. in den Eigennamen Arthabanes, Arthachschast; aber die andere Hälfte: בריש, פילי ist etwas gezwungen. Das Wort בריש scheint hier kaum zu bedeuten: am Anfange. Es gehört wahrscheinlich, wie es Raschi verstanden, zu den andern Epithetis. Wir glauben auch daß פילי nicht Elephant, sondern aus dem Persischen bala, sanskrit. pâla groß, erhaben bedeute, was auch bei vielen Eigennamen vorkommt (vide Gesenius M. B. s. v. Pul u. dgl.). Aber auch בריש scheint ebenfalls dieser Sprachfamilie anzugehören. Einige Philologen erklären die zweite Hälfte des Namens Achaschwerosch aus dem Persischen, wo beruschan, gleich חרים, Edler, Vorsteher heißt (vide Rosenmüller, bibl. Geographie I. 372). Die Aehnlichkeit des beruschan mit בריש spricht gewiß für unsere Erklärung. Auch läßt sich בריש nicht unpassend mit dem zendischen Adjectiv berezat, welches Benfey und Stern ibid 212 glänzend, strahlend übersetzen und mehre Composita anführen, vergleichen. Persische Eigennamen kommen Gittin 11a vor, wo Abai einige als Beispiel anführt: הורמיז, אבודינא, בר שיבתאי. Die Vergleichung dieser Beispiele mit den altpersischen Eigennamen dürfte nicht uninteressant sein. בר ist gleich pur oder bur = Sohn in dem persischen Königsnamen Scha-pur oder Scha-bur (vide Fürst W. B. unter Ben). Was ist שיבתאי? hängt es nicht mit שבתאי = Saturn zusammen?

Kaaba zu Mecca, wo der schwarze Stein Hagiar al Assuad sich befindet und von den Arabern außerordentlich verehrt wird. Herbelot s. v. und Winer s. v. Meni, welcher מני Jes. 65. 11 mit dem altarabischen Idol Manah, ebenfalls in Gestalt eines Steines vergleicht. — Die daselbst weiter folgenden Götternamen sind mir unklar und räthselhaft.

Jamnitz. Rabbiner D. Oppenheim.

Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern.

Von Dr. H. Grätz.

(Fortsetzung.)

8) Die hagadische Ansicht, daß das erste Menschenpaar gleich am ersten Tage seines Lebens alle seine biographischen Stadien durchlaufen habe, an demselben Tage, wo es erschaffen wurde, auch gesündigt und bestraft worden, theilt Ephräm mit dem Midrasch. Prägnant ist diese Ansicht in Abot di R. Nathan ausgesprochen: — (אדם) בו ביום נוצר בו ביום נטרד — בו ביום סרח (c. I. vergl. Geneses Rabba c. 22). Ephräm will Eva's Vergehen steigern, indem er hervorhebt, daß sie nicht der Hunger zur Uebertretung des Verbotes getrieben haben könne, da sie ja erst in derselben Stunde erschaffen war: כפני הו עדכיל לא שלט הוא בה (בחוא) מטול דבה הו בעידנא אתבריית הות (I 29 D).

9) In den jüngern Midraschim wird Melchisedek geradezu mit Sem identificirt, die ältern sagen es nicht ausdrücklich. Raschi zu Genesis 14. 18 citirt diese Ansicht aus einem unbekannten Midrasch: מדרש אגדה הוא שם בן נח; aufgenommen hat dieselbe das junge Targum Jeruschalmi in beiden Recensionen (vergl. Zunz, gottesdienstliche Vorträge 67 ff.): ומלכי צדק הוא שם בן נח. Um so merkwürdiger ist es, daß schon Ephräm Syrus diese Identificirung kennt, woraus sich eben folgern läßt, daß sie zu seiner Zeit bereits stereotypirt war: הנא דין מלכיזדק שים הו (das. 61. 2). Auf diese Entlehnung Ephräms aus der jüdischen Hagada hat bereits v. Lengerke (S. 24) aufmerksam gemacht, und weist mit Recht auf ein anderes von dem syrischen Kirchenvater aufgenommenes hagadisches Element hin, welches mit dem eben erwähnten in Zusammenhang steht.

10) Die Hagada läßt nämlich Rebekka in ihren Kindesnöthen sich an Sem wenden. So schon Genesis Rabba (c. 63) ותלך לדרש

את ה׳ וכי בתי מדרשות היו באותן הימים אלא לא הלכה אלא למדרשו של שם ועבר[1]). Indessen war diese hagadische Interpretation nicht allgemein angenommen, indem R. Abba b. Chanina Rebekka's Frage von einem Engel beantworten läßt: רבי לוי בשם ר׳ אבא בר חנינא אמר על ידי מלאך, und nur R. Eleasar vertritt die erste Ansicht: ר׳ אלעזר אמר על ידי שם בן נח (das.). Ephräm Syrus hat sich diese Ansicht ebenfalls zu eigen gemacht, und auch er läßt Rebekka die prophetische Verkündigung von den Gegensätzen, die sie in ihren Zwillingen im Mutterschooße trug, durch Melchisedek oder Sem ertheilen: וּמְנַח (מן מלכיזדק) הו אולת הות רפקא למשאל ואזל אמר לה דתרין עממין במעיכי (das.). Daher dehnt Ephräm gleich dem Midrasch die Lebensdauer Sem's bis in die Zeit Jakobs und Esau's aus: מטול דין דשני חיוהי דמלכיזדק עדמא לשני יעקב ועסו מתמתחן. דְמַ׳אִית אתאמר דשֵׁים הו (62 B), ganz wie das Seder Olam, das Sem unter diejenigen zählt, deren Leben mehrere Menschenalter umfaßt: שבעה בני אדם שקפלו את העולם אדם הראשון — ושם וכו׳ (c. 1. Ende).

11) Ephräm summirt ferner die Prüfungen, welche Abraham bestand, in zehn zusammen: עסרא דין נסיונין דאתו על אברהם איתיהון הלין (172 f.). Sicherlich ist dieses eine Entlehnung aus jüdischer Quelle, die bereits in Abot erscheint.

12) Der scheinbare Widerspruch im Pentateuch über die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Egypten, der darin liegt, daß 430 Jahre kaum von vier Geschlechtern — Levi, Kehat, Amran, Mose — ausgefüllt sein sollen, ist schon früh empfunden und von der Septuaginta ausgeglichen worden; durch den Zusatz ἐν γῇ Χαναὰν zu ἐν γῇ Αἰγύπτῳ (Exod. 12. 40) will die älteste Uebersetzung den Widerspruch beseitigen. Das Seder Olam zählt daher nur 210 Jahre für das eigentliche egyptische Exil von der Einwanderung unter Jacob bis zum Auszug aus Egypten: ונשתיירו שם (ישראל במצרים) ר״י שנה (c. 3). Ephräm in augenfälliger Anlehnung an die jüdische Tradition zählt 225 Jahre: במאתן ועסרין והמש שנין דעמרו (איסרליי״א) תמן (במצרין) (195). Woher die Differenz der 15 Jahre stammt, bin ich nicht im Stande anzugeben. Die Catena des Mönchs Severus beweist noch mehr, daß der syrischen Bibelinterpretation die jüdische Hagada zu Grunde liegt. Es wird in derselben bemerkt, daß die 430 Jahre nicht von Jakob's Einwanderung in Egypten, sondern von dem Tage an beginnen, an dem Gott mit Abraham den Bund geschlossen: ומותבהון

---

1) In den Ausgaben, selbst in der ältesten constantinopolitanischen, fehlt auffallenderweise das Wort שם; die richtige Leseart ist im Jalkut erhalten.

דיתבו במצרין ארבע מאה ותלתין שנין. הנא דין מנינא לא מן מעלה
דיעקוב תחשבוהי אלא מן יומא דאקם אלהא קימא עם אברהם (214).
Diese Auffassung wird in Seder Olam (a. a. O.) geltend gemacht, daß die 430 Jahre des Exils schon von dem Bundesschlusse beginnen (vgl. Raschi zu Exodus l. c. und zu Megilla 9 a)[2]).

13) Ephräm kennt die hagadische Auslegung, daß die zwei in der Wahl der Alten durch das Loos Ausgeschlossenen, Eldad und Medad, Nachtheiliges für Moses prophezeit hätten. Die Parallele ist hier so frappant, daß es den Anschein hat, der syrische Bibelcommentator habe diese Hagada wörtlich aufgenommen. „Was haben Eldad und Medad prophezeit? Moses wird sterben und Josua wird Israel ins Land führen": ומה נבואה נתנבאו? אמרו משה מת יהושע מכנים את ישראל לארץ (Synhedrin 17 b). Ganz so Ephräm: הדא הו כית אמרין הוו דמושא אפקן מן מצרן וישוע מעל לן לארעא דמולכנא (257).

14) Die Sage von dem wasserhaltigen Felsen, der den wandernden Stämmen in der Wüste gefolgt sein soll, findet sich allerdings, wie v. Lengerke (S. 28) bemerkt, in der Hagadaliteratur und bei Ephräm, aber in der erstern wird sie mehr vorausgesetzt als hervorgehoben, und erst im jüngern Midrasch scheint sie jene Ausbildung erhalten zu haben, die sie bei Ephräm hat. Derselbe tradirt nämlich, der Fels, welcher sie (die Israeliten) begleitete, hatte zwölf Ströme: אמרין דכאפא הָי דאזלא הוא עמהון אָפָן בעדנא דשרין הוו נהרותא דתרעסר מרדיא הוח (263 C. D). So prägnant aber lautet die Hagada im Talmud keinesweges, es wird nur angedeutet, daß ein Brunnen die Israeliten um Miriams Verdienste willen begleitet habe, der mit ihrem Tode aufgehört: באר בזכות מרים (Taanit 9 a). Nur aus Jelamedenu ist ersichtlich, daß der Zug von den zwölf Strömen dieser Sage inhärirte, indem daselbst bemerkt wird, daß in der messianischen Zeit der Miriam-Brunnen unter andern Gütern wiedergegeben werden werde, und er werde zwölf

---

2) v. Lengerke glaubt auch die Hagada Ephräms (I 218. 256), daß das Manna den mannigfaltigsten Geschmack gewährt habe, aus jüdischer Quelle ableiten zu müssen (S. 25 ff.). Wahrscheinlich ist es aber, daß diese dem Manna beigelegte Wunderkraft dem Buche der Weisheit Salomo's entnommen ist, das Ephräm, wie v. Lengerke selbst (§. 3) aufstellt, benutzt hat. In diesem Apokryphon heißt es deutlich: καὶ ἕτοιμον ἄρτον αὐτοῖς ἀπ' οὐρανοῦ ἔπεμψας ἀκοπιάτως πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν (16. 20). Der Sinn der Stelle ist offenbar, daß das Manna jedem Geschmacke zusagte. Diese Hagada, wenn sie auch in der Midraschliteratur vorkommt (Sifri zu Numeri 11. 8; Joma 75 a), scheint dennoch vortalmudisch und aus Alexandrien den Palästinensern zugekommen zu sein.

Quellen haben: לעתיד לבא עתידים לצאת לישראל שנים עשר מבועין (Jalkut zu Zacharias Nr. 579) und Raschi erklärt den Miriambrunnen durch einen Felsen, der sich mitgewälzt haben soll: בארה של מרים סלע הבין ממנו מים והיה מתגלגל והולך עם ישראל (zu Taanit a. a. O.). Nimmt man den Umstand hinzu, daß der Verfasser des ersten Corintherbriefes diese Hagada schon kennt und sie allegorisirt: ἔπινον γαρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας (10. 4.): so dürfte daraus zu entnehmen sein, daß diese Hagada vortalmudisch gewesen und daß sie also Ephräm nicht direkt von Juden aufgenommen hat.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Vom Director Dr. Z. Frankel.

Diese Abhandlung bildet den ersten Theil der, wie im vor. Hefte erwähnt wurde, zur Eröffnung des Seminars ausgegebenen Programms, und der Unterzeichnete als Verf. beschränkt sich auf eine kurze Inhaltsanzeige. Die Abhandlung verfolgt die in früher Zeit hinsichtlich der Auffassung der Schrift, hervortretenden zwei Richtungen, deren eine die Berechtigung des Gesetzes im Gesetze selbst, als dem Ausflusse göttlicher Offenbarung, fand und daher die Erkenntniß der Ausführung zum Ziele des in der Schrift so häufig anempfohlnen Studiums setzte; die andere dem Gesetze nur insofern Berechtigung zugestand als die Forschung diese Berechtigung aufzufinden vermag, und die daher auch die Auffassung des Gesetzes nach den Resulaten ihrer Forschung zu moduliren bestrebt war. Repräsentant der einen Richtung ist Palästina, Alexandrien der der anderen Richtung. — Ueber die Uranfänge der paläst. Schriftforschung herrscht wie bekannt tiefes Dunkel, da erst in der im 2. Jahrh. redigirten Mischna ein eigentliches Schriftwerk hervortritt. Dieses Dunkel sucht die Abhandlung zu lüften und steigt zu den Soferim hinauf. Die Soferim waren, wie auch die Etymologie des Ausdruckes סופר zeigt, Exegeten: ihre Thätigkeit war auf Erklärung der Schrift gerichtet; die Ergebnisse dieser Erklärungen flossen nach ihrer Einfachheit so mit dem Gesetze zusammen, daß die auf diesem Wege gefundenen Bestimmungen als biblisch betrachtet wurden. — Neben diesen Schrifterklärungen trafen die Soferim auch manche Verordnungen, die sich nicht als Erklärungen sondern als Vor- oder Schutzmauern

des Gesetzes aufündigen, die sog. דברי סופרים. — Dieser Soferim waren die Männer, die die sog. große Synagoge bildeten — אנשי כנסת הגדולה —; es schwindet hierdurch das Dunkel, das über dieser durch einen Zeitraum von fast Jahrhunderten dauernden Synagoge oder Versammlung und ihrer Wirksamkeit ruhet. Die eigentliche Bedeutung des כנסת הגדולה ist ganz analog dem spätern סנהדרין גדולה: כנסת entspricht vollständig dem סנהדרין συνέδριον: also כנה"ג der große Gerichtshof. כנה"ג wurde die oberste Behörde benannt, die während der Perserherrschaft an der Spitze des neuen paläst. Staates stand: die Beisitzer dieses Gerichtshofes waren אנשי כנה"ג, und waren gebildet aus den Soferim. — Dieser höchste Gerichtshof wurde bei der Eroberung Palästina's durch Alexander aufgelöst, er constituirte sich von Neuem unter der in griechischen Städten für Magistrate gebräuchlichen und daher weniger Aufsehen erregenden Benennung συνέδριον: von der Zeit der Maccabäer an, d. i. der Befreiung von fremder Herrschaft wurde er wieder סנהדרין גדולה, entsprechend dem frühern כנסת הגדולה, benannt. Das Synhedrin datirt also, sieht man von der Benennung ab, seinen Ursprung von der ersten Zeit des zweiten Tempels. — Die fremde Invasion und das Eindringen des Griechenthums hatte nicht nur das Aufhören der כנה"ג zur Folge, sondern es trat nun auch ein Wendepunkt in dem Studium der Gesetzeswissenschaft ein. Der sich stets mehr entwickelnden religionswissenschaftlichen Forschung konnte der exegetisch-glossatorische Lehrgang nicht genügen; das Studium erhob sich nun zur selbstständigen Auffassung des Gesetzes und zur zusammenhängenden Gruppirung der soferischen Glosseme und anderer gewonnenen Resultate um das Gesetz. Dieses ist der Beginn der Mischna — die wie die Construction משנה zeigt die Bedeutung „Verdeutlichung" und nicht wie von Vielen angenommen wird die Bedeutung „Wiederholung, zweites Gesetz" hat, in diesem Falle müßte sein מִשְׁנֶה —, die frühesten Mischnalehrer sind die זקנים: diese treten jetzt an die Stelle der סופרים, der einfachen Exegeten. — Das Entstehen der Mischna reihet sich also an das Aufhören der Soferim; und es wird an Mischnot, die schon frühen mischnischen Autoren dunkel waren, sowie an mehreren Archaismen, das hohe Alter der Mischna nachgewiesen. Es wird nun die משנה ראשונה und משנת ר"ע besprochen und hierbei zugleich hervorgehoben, daß eine Mischna (Negaïm 12. 5—7) offenbar die soferische Forschungsweise aufbewahrt hat. — Die Abhandlung gehet hierauf zu der Weise der mischnischen Schriftforschung über. Die Mischna selbst bietet zwar nicht viele Anhaltspunkte; um so mehr geben die Beraita und die alten exegetischen Schriften: Mechilta, Sifra und Sifri

Aufschluß. Die Schrift wurde erforscht nach der Wortdeutung und nach exegetischen Regeln. Es wird auf diese und jene näher eingegangen und bei den sieben exegetischen Regeln Hillel's nachgewiesen, daß ג"ש ursprünglich nicht die ähnliche, sondern die begriffliche Wortanalogie ausdrückte. — Auf die talmudische Schriftforschung übergehend wird bemerkt, daß die talmud. Autoren die Schrifterklärung meistens nur zur Motivirung der Meinungen früherer Lehrer — der Tanaïm — herbeiholten, daher eine eigentliche Schriftforschung hier nicht zu suchen ist. In der talm. Periode tritt die ג"ש, da sie häufig nur zum Verständniß der Tanaïm postulirt wird, in ihre äußerste Phase und wird ähnliche Wortanalogie. — Nachdem noch Manches über jerus. und babyl. Schriftforschung erwähnt wird, wird zur Hagada übergegangen, von den hier maßgebenden ל"ב מדות של ר"א בנו של ריה"ג manche angeführt und die אל תקרי u. a. m. besprochen.

In scharfem Gegensatze zu der paläst. Schriftforschung, die auf dem reellen Boden des Gesetzes stand, tritt die alexandr. Erforschung der Schrift hervor, deren eigentlicher Repräsentant Philo ist. Zu diesem wird, nachdem die Septuaginta kurz erwähnt und darauf aufmerksam gemacht wird, daß Genesis 1, 2 die Uebersetzung ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος für תהו ובהו ein späteres Einschiebsel sei, übergegangen und hervorgehoben, wie auch in Alexandrien die Schrift hoch verehrt und auf jedes ihrer Worte ungemeines Gewicht gelegt wurde. Aber den Alexandrinern war es ihrer selbst unbewußt eigentlich nur darum zu thun, die ihnen liebgewordenen griechischen Speculationen in der Schrift wiederzufinden: ihnen waren hellenische Philosopheme die eigentlichen Kriterien für die Schrift. Muß nun die Oberflächlichkeit früherer und neuerer Forschung zurückgewiesen werden, die das Motiv der alexandr. Schriftauffassung in dem eiteln Bestreben es den Griechen gleichzuthun sucht, und tritt vielmehr auf jeder Seite das ernsteste aus innerer Ueberzeugung hervorgehende Streben nach reiner Schriftauffassung hervor, so ist um so tiefer zu bedauern, daß dieses Streben von vorn herein getrübt war und die Schrift nur durch die Perspective der hellenischen Speculation aufgefaßt wurde. Die Alexandriner wähnten die Speculation in der Schrift wiederzufinden und fanden im Gegentheile die Schrift in der Speculation. —. Es wird nun nachgewiesen, welche Motive die Alexandr. zum eifrigen Studium der Schrift überhaupt und zu diesem Hineintragen fremder Bestandtheile veranlaßt hat. Auch wird Aufschluß über das überraschende Phänomen gegeben, daß bei aller Pietät für die Schrift die Alexandriner dennoch nicht das Original — die h. Schrift in der Ursprache — verstanden

und ihm nicht ihr Studium zuwandten. Nach einer eingehendern Besprechung der Hauptmomente der alexandr. Forschung werden die bei näherm Eingehen auf die Philonische Deutungsweise sich darbietenden Interpretationsregeln auf sieben bestimmt und durch Beispiele belegt. Einige dieser Regeln entsprechen ganz der paläst. Forschungsweise, so daß selbst das מקרא נדרש לפניו ולאחריו bei Philo vorkommt (de Plantat. p. 230. 231); nur tritt allenthalben eine gänzliche Unkunde des Textes hervor. Andere Regeln gehören nur der alexandr. Auffassung an, als die der Deutung der Eigennamen beigelegte Wichtigkeit, die Zahlensymbolik, endlich die Allegorie. Durch Letztere verbunden mit der Vorhergehenden gelangte die alexandr. Anschauung zur Verflüchtigung und Zersetzung aller biblischen Gebote, so daß diese nur als Körper und die verborgene Allegorie als der Geist zu beachten seien und, selbst nach Philo's Geständniß, nur aus Rücksicht für das Allgemeine beobachtet werden müssen. Nicht minder gehen auch die bibl. Personen in Allegorien auf und jeder historische Anhalt schwindet. So hatten die Alexandriner den Boden für das Judenthum verloren, und diese Schule, die keinen innern religiösen Halt hatte, mußte auch in der allgemeinen Ueberflutung untergehen! — Die Abhandlung, die auch manche Forschung über den Philonischen Text — es werden manche Bücher und unter diesen die Schrift de vita Contemplativa als unecht nachgewiesen — so wie über die eigentliche Anlage dieser Bücher bringt, schließt mit einem Hinblick auf die spanische Schule, in der in Wirklichkeit Glaube und Wissenschaft Hand in Hand gingen, doch so daß der Glaube voran: und darum ist auch diese Epoche der Stolz des Judenthums und ging von ihr wahrhafte Lehre und Belehrung aus.

Angehängt ist ein Druckfehlerverzeichniß, das leider noch vielfach vermehrt werden kann; der Druck mußte so sehr beschleunigt werden, daß dem vom Druckorte entfernt lebenden Verfasser die Correcturbogen nicht zugeschickt werden konnten. Er muß daher der Güte des Lesers vertrauen, daß dieser Mehreres verbessern werde. Manche mit dieser Abhandlung in nahem Zusammenhang stehende Forschung wird diese Zeitschrift in nicht ferner Zukunft bringen.

Frankel.

Kalender und Jahrbuch für Israeliten für (soll wohl heißen „auf") das Jahr 5615 (1854—1855). Mit Beiträgen mehrerer namhafter Gelehrten. Herausgegeben von Joseph Wertheimer. Wien 1854. Anton Edlen von

Schmid's Buchhandlung. CXII S. Kalender, 384 S. Jahrbuch und XXVIII S. hebr. Beilage. —

Wir können dem um Förderung des geistigen und physischen Wohls unsrer Glaubensgenossen in Oestreich so hochverdienten Herrn Herausgeber nicht genug Dank wissen, daß er es trotz mannigfacher Schwierigkeiten unternommen hat, die Wiener Jahrbücher für Israeliten, welche stets einen so guten Klang hatten und, erst als Bikure Haittim, dann als Kerem Chemed in hebräischem Idiome, zuletzt bis 1848 unter der jetzt wieder angenommenen Benennung in deutscher Sprache, der jüdischen Literatur zur Zierde gereichten, wieder aufleben zu lassen. Dergleichen Jahrbücher sind das sicherste Mittel um gewissen Wahrheiten und Wissensgegenständen auch in den Kreisen Eingang zu verschaffen, denen die Lectüre spezifisch-jüdischer Zeitschriften und neuer Werke dieser Kategorie leider fremd geworden ist, zumal wenn die Aufsätze, wie im vorliegenden Jahrbuche fast durchgängig beobachtet wurde, in einem Tone abgefaßt sind, daß sie die richtige Mitte halten zwischen strenger Wissenschaftlichkeit und gemeiner Trivialität, sowie auch sonst durch ihre Mannigfaltigkeit Anziehung gewähren. — Doch wir führen unsre Leser in die einzelnen Gemächer dieser anmuthigen Halle selbst ein. Dem Kalender, dem die für östreichische Unterthanen besonders zu wissen nöthigen Notizen angehängt sind, gehet eine Zeitrechnungstafel auf das Jahr 5615 voraus, welche allerdings die in den gewöhnlichen Kalendern übliche an Vollständigkeit weit übertrifft, der wie aber doch für die Zukunft mehr Rücksichtnahme auf bedeutende Momente der jüdischen Geschichte wünschen möchten. — Das Jahrbuch selbst zerfällt eigentlich wieder in zwei Abtheilungen. S. 1—110 enthält mehrere Aufsätze, welche die inneren und Gemeinde-Verhältnisse der Israeliten Oestreichs nach mehreren Seiten hin darstellen und beleuchten; S. 110 bis zum Schlusse ist hingegen allgemein jüdisch-wissenschaftlichen oder belletristischen Inhalts. — Aus der ersten Abtheilung heben wir hervor „Ehrenhalle östr. Juden" und „aus der isr. Kultusgemeinde zu Wien" vom Herausgeber, worin man sehr interessante Aufschlüsse über die industriellen Verhältnisse der Juden Oestreichs überhaupt, sowie über die Cultus-Unterrichts- und Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine der jüd. Gemeinde in Wien finden wird. Hier nennen wir besonders den unter der religiösen Leitung des trefflichen Mannheimer seit 1826 blühenden sogenannten „Tempel", der dem seit jener Zeit in sehr vielen Gemeinden Oestreichs und Deutschlands eingeführten regulirten Chorgottesdienste als Muster diente, die Religionsschule (worin die Bibel, nicht blos auszugsweise, sondern in ihrer Integrität und in

der Ursprache gelehrt wird, die Kinderbewahranstalt und das jüd. Spital (von deren Vorzüglichkeit sich zu überzeugen Schreiber dieses ohnlängst Gelegenheit hatte), ferner den Verein zur Beförderung der Handwerke. Ueber die Wirksamkeit des Letzteren verbreitet sich noch ein eigner Aufsatz des Vorstehers jenes Vereins, Dr. Reiß, worin über Entstehung, Wachsthum, Wesen und Thätigkeit desselben viel Lesenswerthes enthalten ist. Besonders lobenswerth ist hierbei, daß, wie S. 83 mitgetheilt wird, die sogen. schweren Gewerbe (Feuerprofessionen) bevorzugt, dagegen das Schneider-, Goldarbeiter-, Uhrmacherhandwerk „als zum Schacher Gelegenheit bietend" ausgeschlossen werden. Möchten solche Ansichten und Institutionen auch in anderen Gemeinden zur Geltung gelangen! — Das östreichische Taubstummen-Institut beschreibt der Director desselben J. Deutsch; rührend ist hierbei die Schilderung des Eindrucks, den die Confirmation zweier taubstummer Mädchen und die Barmitzwah eines taubstummen Knaben machte. — Eine Statistik der Prager Judengemeinde gibt Kreisrabbiner A. Kohn, worin über Kräftezersplitterung daselbst geklagt und das alte Synagogenwesen getadelt wird. Ob indessen Ausdrücke wie „man kassire die kleinen (Synagogen)" der Würde des Gegenstandes angemessen sind, lassen wir dahingestellt. — Rabbiner Löw beschreibt die Cultusgemeinde zu Lemberg in gewerblicher, socialer und religiöser Beziehung. —

Die zweite Abtheilung beginnt mit einem „Rückblick auf das Jahr 1853" vom Dr. Ludwig Philippsohn, in der gewohnten Weise des Verfassers. Hinsichtlich des Zustandes der Juden im Königreiche Sachsen ist jedoch S. 118 dahin zu berichtigen, daß auch in diesem Lande „die völlige bürgerliche und politische Gleichstellung mit den Christen für die sächsischen Juden" durch Gesetz vom 15. Mai 1851 aufrecht erhalten blieb. Blos in Bezug auf ausländische Juden trat die frühere Gesetzgebung wieder ein, woher die S. 127 erwähnte Bekanntmachung des Leipziger Stadtmagistrats zu erklären ist, welche indessen weder auf die Juden des Zollverbandes noch des deutsch-östreichischen Handelsvereins, die während der Messen und Märkte den sächs. Juden ganz gleichgestellt sind, Anwendung leidet. — Es folgen nun mehrere Aufsätze mit der Ueberschrift „Anregungen," worunter eine Abhandlung „über Aberglauben unter den Juden" von G. Wolf. Manche der darin gerügten abergläubischen Gebräuche sind indessen wohl jetzt, mindestens bei den Juden in Deutschland, längst verschwunden und manche wurzeln ursprünglich weniger im Aberglauben, sondern beruhen theils auf alter Sitte, theils sind es allegorisch-philosophische Auffassungen früherer Jahrhunderte, deren tieferer Sinn später abhanden

kam, wodurch sie ihre Bedeutung verloren. Eine erschöpfende Geschichte des Aberglaubens bei den Juden, welche allerdings nicht im Plane des vorliegenden Aufsatzes liegen konnte, würde darauf Rücksicht zu nehmen und den eigentlichen Aberglauben von dem was uns nur so scheint, scharf zu distinguiren haben. Schön und wahr ist was der Verf. über die bewahrte Sittenreinheit der Juden und am Schlusse über den poetischen Werth mancher jüd. Gebräuche und Sagen vorbringt. — „Synagoge und Tempel," mit seinen meist unpraktischen Vorschlägen, hätte füglich wegbleiben können. — Aus einem Aufsatze „über die mangelnde Betheiligung der Jugend am Gottesdienste" erfahren wir eine neue Ritualvorschrift, daß man früh nach 9 Uhr nicht Tefillin legen dürfe! — Ganz vorzüglich ist der Aufsatz von Simon Szanto „gute Köpfe." Welch tiefe psychologische Wahrheit, genaue Kenntniß der Erziehung bei den Juden in den letzten 50 Jahren enthalten doch die drei Lebensskizzen dieses Aufsatzes! Wie richtig und wahr der Verf. das Judenthum auffaßt, mag folgende Stelle beweisen: „Das Gesetz der Milde und Liebe ist im Judenthum ein gesundes, natürliches, und keine blasse, angekränkelte und verwässerte Empfindelei. Seichte Schwachherzigkeit und anmaßende Ignoranz sieht daher in diesem Geiste der Urkraft und Macht nur den Gott der Rache." — „Unsre Feinde nach innen" ein Aufsatz vom Herausgeber, der gegen das von Juden leider so häufig außer Acht gelassene Verbot des Chilul haschem scharf und kräftig auftritt, verdient allgemeine Verbreitung und Berücksichtigung. — „Die Medicin unter den Juden," von Dr. Maximilian Engel, enthält Auszüge aus Carmoly's histoire des médecins juifs, und „Nekrologie" von dems. Verf., eine kurze Lebensbeschreibung des für die Wissenschaft viel zu früh verstorbenen Filoxen Luzzatto. — Lehrreich und unter den gegenwärtigen Zeitumständen von bedeutendem Interesse ist ein größerer Aufsatz von Dr. Julius Barasch, „über die gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den beiden Donaufürstenthümern," der auch durch seine vorzügliche Stylisirung sich auszeichnet. —

Von dem belletristischen Inhalte erwähnen wir rühmend Kompert's Erzählung „der Min"; ansprechend und aus dem Leben gegriffen! („Min" ist im jüdischen Volksdialekte ohngefähr gleichbedeutend mit „stille Wasser sind tief"). — „Blüthen" von Abr. Geiger, worunter eine gemüthvolle freie Uebertragung der Elegie „vom Brande der Torah" (Schaali Sfrufah), in 4zeiligen Stanzen. (Eine frühere Uebersetzung von Büschenthal in dem 1. Jahrgange der Zeitschrift Jrdidja war in elegischem Versmaaße.) — „Reb (warum nicht lieber Rabbi?) Chanina ben Teradjon", eine wohlgelungene und erhebende

poetische Bearbeitung der bekannten Legende, von Ludw. August Franckl. — „Heimath in der Fremde", von Mosenthal; gemüthreich und gut versificirt, darin eine poetische Sublimirung des Kadisch für die Abgeschiedenen. — „Näbich" vom Herausgeber; wahr und zum Herzen sprechend. Wir können uns nicht enthalten hier wenigstens die erste Strophe dieses Gedichts mitzutheilen.

„Ein Wörtchen geht von Mund zu Munde —
Sein Ursprung blieb uns unbekannt —
Doch Zeugniß gibt's vom Bruderbunde,
Dem Mitleid tief in's Herz gebrannt.
Wo sich ein menschlich Weh erschließet,
Wo schwer und bang die Pilgerfahrt,
Das „Näbich", wie's der Lipp' entfließet,
Sagt: Liebe sei hier fromm gewahrt."

In einer Anmerk. leitet Verf. das Wörtchen „näbich" vom altdeutschen „äbich" = „abwärts, schief" ab; wir möchten als Hypothese hinzufügen, ob nicht „näbich" abgekürzt sei von „unhäbig" (englisch: unhappy; Gegensatz von „wohlhäbig"), welches noch in früheren Schriften Göthe's vorkommt. — „Schameß" von Ad. Kulka ist treffend! — Das Buch schließt mit einer hebr. Uebersetzung der österr. Volkshymne von Dr. M. Letteris, welche eigentlich in die hebräische Beilage gehört, worin blos die Lebensbeschreibung des berühmten Gelehrten Nachman Krochmal, ebenfalls von Letteris, enthalten ist. S. XVIII stieß uns hier ein merkwürdiger Irrthum auf, indem es vom 1. des Monats Ab oder Menahem heißt: יום שנולד בו משה רבינו.

So möge denn dieses Jahrbuch recht viele Leser und Käufer inner- und außerhalb Oestreich's, inner- und außerhalb Israel's finden und das nächste Jahr mit einem wo möglich noch reicher begabten Nachfolger uns beschenken!

Dr. B. Beer.

הגיון בכנור Joa. Jacobi Ungeri, candid. theologiae poëmata hebraica. Frankf. a. M. 1854, bei J. Kaufmann.

שירי בת ציון Israelitische Gesänge von Michael Lebensohn, Uebersetzer der Zerstörung Troja's in's Hebräische. Wilna 1851.

Es ist jedenfalls erfreulich, daß die hebräische Sprache auch in unserer Zeit unter den jüdischen Meistern und Jüngern so treue Pflege findet; und gewiß verdienen jene eben so große Anerkennung, wie diese Aufmunterung, wenn mit dem Streben sich auch Fähigkeit und Aussicht auf Meisterschaft vereinigt. Der Verf. des הגיון בכנור ist ein solcher

Strebender, der eine lobenswerthe Gewandtheit im hebr. Ausdrucke besitzt, was er sowohl in seinen Original-Dichtungen als in seinen dichterischen Uebersetzungen aus dem Deutschen beweist, wenn es auch den Gedichten noch an Kraft und Schwung gebricht und sie sich mitunter zu sehr in der Breite ergehen. Viele Gedichte des Werkchens sind schon in der Zeitschrift „Kochbe Jizchak" gedruckt und hier mit aufgenommen und manche Gelegenheitsgedichte, die ziemlich subjectiv gehalten sind, konnten wegbleiben. Indessen liefern alle, wie schon gesagt, ein Zeugniß von gründlicher Kenntniß und geschickter Handhabung der hebr. Sprache.

In dem שירי בת ציון lernen wir von Neuem einen schon bekannten Meister der hebr. Sprache und dessen hohes, schwungreiches Dichtertalent bewundern. Das Werkchen bietet uns Original-Dichtungen echt jüdischen Stoffes, wie: Salomo und Kohelet, die Rache Simsons, Jael und Sisera, Moses auf dem Gebirge Abarim, R. Jehuda Halevi. Alle Gedichte zeichnen sich durch Schönheit der Diction und Reichthum an herrlichen Bildern aus, „Salomo und Kohelet" aber besonders in der Form durch gefällige Anklänge an das hohe Lied und den Prediger Sal. sowie durch Zartheit und Tiefe der Empfindungen. Dem Jüngling Salomo, der aus der gläubigen Dichterbrust seines Vaters, des heiligen Sängers, kindlichen, naiven Glauben gesogen, und dessen anspruchsloses Herz allen unschuldigen Freuden und edlen Regungen geöffnet war, dessen Sinn der Liebe und Freundschaft erschlossen, sich im zwanglosen und einfachen Hirtenleben durch Glauben und Freundschaft beseligt fühlte; — diesem Jünglinge wird Kohelet, der Greis im Mannesalter, als König im Genusse der Ueberfülle aller Freuden entgegen gesetzt, der durch das Pandorra-Geschenk des zersetzenden, tief grübelnden Verstandes zum Skeptiker geworden, den Jammer einer bedauerlichen Zerrissenheit des Herzens repräsentirt. Die sinnliche Schönheit wird Moder unter dem Secirmesser seines Geistes, und der Trost des Glaubens wandelt sich in Hohn und Ingrimm unter der Analysis seiner schadenfrohen Skepsis um. —

So möge denn dem Meister die Palme des Verdienstes und dem Jünger aufmunternde Unterstützung werden!

Dr. W. Landau.

Schulwörterbuch der hebr. Sprache nebst Paradigmen von Dr. David Cassel. Berlin 1854 bei Adolph n. Comp.

Ein für die Schule sehr nützliches Wörterbuch, das sich nicht nur wegen des sehr geringen Umfanges von 120 Seiten durch den gewiß billigen Preis empfiehlt, sondern auch eben wegen der Gedrängtheit sich viel besser als ein größeres Wörterbuch für den Anfänger eignet. Für die Richtigkeit und Zuverlässigkeit bürgt schon der Name des Verfass. Doch dürfte die allzugroße Kürze bisweilen Eintrag thun. So heißt es z. B. „קָדַשׁ heilig sein, קֹדֶשׁ Heiligthum, קָדֵשׁ geweihet." Was heißt aber nach dieser Grundbedeutung 5. B. Mos. 22, 9 פֶּן תִּקְדַּשׁ? Wie erklärt sich ferner בַּקֹּדֶשׁ Ps. 68, 25? Zu קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה „geweihet" muß man hinzudenken: der Astarte oder dergl.; dies paßt wo vom unsittlichen Heidenkultus die Rede ist; aber worauf ist קְדֵשָׁה 1. B. Mos. 38, 21. zurückzuführen, wo es gleichbedeutend mit זונה steht? — Die Grundbedeutung von קדש ist wohl: abgesondert sein, meist im guten, bisweilen auch im schlechten Sinne. In Ps. 68, 25 u. ähnl. Stellen wie 2. Mos. 15, 11. heißt es abgesondert, erhaben über das Natürliche, also: wunderbar, so wie קֹדֶשׁ dem חול entgegen gesetzt Heiligthum bedeutet: abgesondert, erhaben über das Gemeine; dagegen 5. Mos. 22, 9: abgesondert sein vom Gebrauche, als Verbotenes, und קָדֵשׁ abgesondert zum unsittlichen Götzendienst oder überhaupt zur Unsittlichkeit, also: der Unsittliche. Wie dem aber auch sei, ist dieser Artikel zu kurz. — Bei מולדת fehlt die Bedeutung: Geburtsort. Bei dem Verb. מקק fehlt das Derivat. מַק und aus der angegebenen Bedeutung: schmelzen ergibt sich die Bedeutung: Moder für מַק nicht. Bei זכה fehlt die Angabe des Hitpaël, wie הִזַּכּוּ Jes. 1. 16. Es versteht sich indeß von selbst, daß diese kleinen Ausstellungen dem Werkchen im Allgemeinen seinen Werth nicht schmälern sollen.

Die Lehrfreiheit im Judenthume.

Eine historische Skizze[1]).

Die Frage, ob religiöse Lehrfreiheit, d. i. die Freiheit seine eigne Ansicht geltend zu machen und sie durch Wort und Schrift zu verbreiten, auf religiösem Gebiete wünschenswerth und zulässig sei, ist vielfach besprochen und erörtert, ist ein Kampf der Meinungen geworden, der je nach dem verschiedenen Standpunkte verschieden beurtheilt wird. Der gegenwärtige Aufsatz stehet dem Kampfe ganz fern und will nur versuchen nachzuweisen, wie es im Judenthume zu verschiedenen Zeiten mit der Lehrfreiheit gehalten wurde. — Im ursprünglichen Mosaismus, wo Religion und Politik, Staatsverfassung und Gottesdienst unauflöslich mit einander verbunden waren, konnte eine auf die Ausführung Einfluß übende Lehrfreiheit sich nicht geltend machen. Der höchste Gerichtshof war nicht nur ein Lehrkörper, sondern auch eine oberste Staatsbehörde mit legislativer und executiver Gewalt, und als solcher mußte er seine Autorität auf das Strengste wahren, und durfte daher auch durch innere Spaltungen, durch Parteiungen im eigenen Schooße sein Ansehen nicht gefährden. Die untergeordneten Behörden waren in zweifelhaften Fällen an das oberste Synhedrin gewiesen, und die Entscheidung desselben mußte in jedem Falle als geltende Norm betrachtet werden. Wer gegen den Ausspruch des Synhedrins sich auflehnte, der mußte als ein Staatsverbrecher,

1) Wir haben diesem Aufsatze als einem „Versuch" die Aufnahme nicht verweigert, und als solchen möge ihn auch der gefällige Leser betrachten und manche irrthümliche Ansicht aus den bereits in dieser Monatsschrift gebrachten Aufsätzen von Landau, Gräz und dem Herausgeber berichtigen. D. Red.

als ein Feind der öffentlichen Ordnung vor das Gericht gezogen und bestraft werden. — „Wenn dir eine Sache zweifelhaft erscheint vor Gericht, es sei eine Sache die das Leben oder das Eigenthum oder leibliche Beschädigung betrifft, oder sonst eine Streitsache, die in deinen Thoren vorfallen dürfte, so sollst du dich aufmachen und an den Ort hinaufgehen, den der Ewige dein Gott wählen wird, und du sollst daselbst zu dem Priester aus dem Stamme Levi oder zu dem Richter kommen, der es alsdann sein wird, und sie fragen, so werden sie dir sagen was Rechtens ist. Du mußt aber so verfahren, wie man an dem Orte den der Ewige wählen wird den Ausspruch thut und sorgfältig beobachten, was man dich daselbst lehren wird. Nach der Lehre, die man dir geben und nach dem Rechte, das man dir anzeigen wird, sollst du handeln und von dem so man dir sagen wird weder rechts noch links abweichen. Wer aber aus Frevel dem Priester, der daselbst des Ewigen deines Gottes Dienst verwaltet, oder dem Richter nicht gehorchen wird, derselbe soll des Todes sein; du mußt den Bösewicht aus Israel wegschaffen, daß es die ganze Nation erfahre, sich fürchte und nicht mehr so frevelmüthig handle" (Deuteronom. 18, 8 ff.). Zeigten sich bei der einen oder bei der andern Gelegenheit im hohen Rathe divergirende Ansichten und die sorgfältigste Erörterung der Streitfrage konnte keine gegenseitige Verständigung herbeiführen, so wurde zur Abstimmung geschritten und die Minorität mußte der Majorität weichen. „In frühern Zeiten", sagt R. Jose, „konnte es keine beharrlichen Meinungsverschiedenheiten (in Religionssachen) in Israel geben, denn es hatte das oberste Synhedrin, welches aus 71 Senatoren bestand, seinen Sitz im Tempel, zwei untergeordnete Gerichtshöfe, zu je 23 Mitgliedern, waren im Vorhofe des Tempels und am Fuße des Tempelberges in Thätigkeit, und dazu hatte noch jede etwas bedeutendere Stadt ihren eignen Senat von 23 Aeltesten. Entstand nur irgend wo ein religiöser Zweifel, so brachte man die Sache vor die städtische Behörde; konnte dieses Collegium den fraglichen Gegenstand nicht erledigen oder war die Erledigung der einen oder der andern Partei ungenügend, so konnte man sich an die höhern Collegien zu Jerusalem, und endlich wenn auch dort das Resultat kein allseitig befriedigendes war, an die höchste Behörde im Tempel wenden. Hier mußte die Streitfrage zur endgültigen Entscheidung gebracht werden;

denn waren alle Senatoren nach gehöriger Erwägung derselben Ansicht, so war die Lösung der Frage somit gegeben, war dies nicht der Fall so wurde abgestimmt, war die Mehrzahl für rein so wurde auf rein, war die Mehrzahl für unrein so wurde auf unrein erkannt" (Synhedrin 88 b). Um so befremdender dürfte aber scheinen, daß eine beharrliche Meinungsverschiedenheit im Schooße des hohen Rathes zu einer Zeit Platz gegriffen habe, wo der jüdische Staat und seine politisch-religiösen Organe, wenn nicht in frischer Blüthe doch in voller Lebenskraft sich befanden. Mehr als zweihundert Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus waren die Häupter des Synhedrins schon über gewisse gottesdienstliche Observanzen im Streit; Jose ben Joeser sagte: es dürfe das Händeauflegen des Opfernden auf das Haupt des Opferthieres an Festtagen nicht stattfinden; Joseph ben Jochanan aus Jerusalem wollte hingegen diese Zeremonie auch an Festtagen beibehalten wissen (Chagiga 16 a). Und merkwürdiger W.ise pflanzte sich diese Meinungsverschiedenheit auf alle nachfolgenden Synhedrialhäupter fort. Josua ben Prachjah und Nitai aus Arbela, Jehuda ben Tabai und Simon ben Schetach, Schemajah und Abtalion, und endlich Hillel und Schamai, diese jeweiligen Präsidenten und Vicepräsidenten des hohen Rathes, diese Koryphäen des Judenthums, sie konnten sich über die Semichafrage eben so wenig als ihre Vorgänger einigen. Und diese immer wieder hervorgeholte Frage blieb nicht etwa auf dem Boden der Theorie beschränkt, sondern sie führte auch im praktischen Leben zu nicht unerheblichen Konflikten (vgl. Beza 20). Was verhinderte den Senat diesem Streite ein Ende zu machen? warum wollte er nicht zur Abstimmung schreiten, und es hätte sich herausstellen müssen welche Ansicht fortan als die normgebende zu gelten habe? Hier dürfte zu erwägen sein, daß grade um die Zeit Jose ben Joesers die Secte der den traditionellen Lehren feindlich entgegentretenden Sadducäer auftauchte, und daß diese Secte während der ganzen Zeit ihres Bestehens im Senate vertreten war. Sollte man nun etwa einen Gegenstand der Tradition bei einem sich ergebenden Zweifel auf dem Wege der Abstimmung zur Entscheidung bringen und es darauf ankommen lassen, daß die Sadducäer, die Gegner der Tradition, bei dieser Abstimmung den Ausschlag geben?! Man mußte daher die divergirenden Meinungen neben einander bestehen lassen

und es dem Publicum überlassen, für seine Praxis die eine oder die andere Autorität sich als Richtschnur zu wählen. Von der Abstimmung wurde aber nur noch bei rein judiciellen Verhandlungen, deren Erledigung nicht vertagt werden konnte, Gebrauch gemacht. Es ist auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß schon damals außer der Semichafrage noch andere Differenzpunkte sich erhoben, nur daß diese nicht auf die Nachwelt gekommen sind[2]).

Diese doppelte Spaltung des Synhedrins, fürs Erste in Phärisäer und Sadducäer und dann wieder der Pharisäer selbst in zwei verschiedene Parteien (?) mußte für den jüdischen Staat und für das Judenthum von unabsehbaren traurigen Folgen sein; aber es ging aus dieser verhängnißvollen und trostlosen Verwicklung auch etwas hervor, was nicht als absolut verwerflich betrachtet werden kann, und das ist — die Lehrfreiheit. — Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Epoche des Jose ben Joeser, um nach Obigem eine schwierige Mischna zu erklären. Die Mischnah (Sotah f. 47a) sagt: „Seit dem Ableben Jose ben Joesers und Jose ben Jochanans aus Jerusalem gibt es keine Trauben (אשכלות) mehr, nach dem Ausdrucke des Propheten, welcher klagt: Ich finde nirgend eine genießbare Traube, so sehr ich mich auch nach einer zeitigen Frucht sehne" (Micha 7, 1). Der Sinn der Mischna ist nach dem Vorhergehenden folgender. Bis auf Jose ben Joeser gab es Trauben, d. h. es gab Synhedrien, deren einzelne Glieder gleich den Beeren einer vollständig gereiften Traube *alle* voll edlen Saftes, *alle* gleich fromm, gleich rechtgläubig, gleich tugendhaft u. s. w. waren; seit Jose ben Joeser aber gab es keine vollständigen Trauben mehr, denn zwischen den guten Beeren saßen auch schlechte: die ketzerischen Sadducäer, die im Senate Sitz und Stimme hatten[3]). —

---

2) Die früher angeführte Stelle aus Synhedrin 88 widerspricht diesem ausdrücklich, vergl. das. Wir werden bald eine andere Erledigung der vom Verf. aufgeworfenen Frage bringen. Jedenfalls scheint jedoch die Ansicht des Verf. nicht ganz unbeachtenswerth. D. R.

3) Die Gemara will jedoch, wahrscheinlich in Folge einer Tradition, den Ausspruch der Mischna nicht nur auf den Senat im Ganzen, sondern auch auf seine einzelnen pharisäischen Mitglieder angewandt wissen. Bis auf Jose ben Joeser gab es nach dieser Interpretation Senatoren, die nach dem Bilde der wohlgerathenen Trauben (אשכל איש שהכל בו) alle guten Eigenschaften be-

Unter Hillel und Schamai war der Sadducäismus, der seinen Stützpunkt nicht im Volke sondern in der herrschenden Maccabäerfamilie hatte, mit dem Falle dieses Hauses wenn nicht ganz so doch größtentheils überwunden, und es wurden nicht ganz erfolglose Versuche gemacht, zum ehemaligen Principe, das heißt zur Erledigung der Streitfragen durch Abstimmung zurückzukehren. Bevor wir jedoch diese Versuche näher beleuchten, wird es nöthig sein Einiges über Hillel und Schamai selbst und über die Gestaltung der Dinge, zur Zeit als diese Männer zur Leitung des Senats gelangten, vorauszuschicken. Hillel wurde zum Naßi oder Präsidenten gewählt in den ersten Regierungsjahren des Herodes. Vor seinem Amtsantritte war ein Interregnum, während dem die Bne Bathyra das Wort geführt hatten. Es ist jedoch eine durchaus falsche Vorstellung, wenn man die Bne Bathyra als provisorische Oberhäupter des jerusalemitischen Synhedrins betrachtet; wäre dies der Fall gewesen, dann wären nicht nur der Name ihres Geburtsortes allein, sondern auch ihre eignen Namen auf die Nachwelt gekommen; überdies fände sich für ein solches Provisorium kein zweites Beispiel in der Geschichte der Neßiim. — Wahrscheinlicher ist, daß unter Antigonus dem Sadducäer, als Jerusalem noch dazu von allen Drangsalen des Krieges heimgesucht war und wechselweise die Grausamkeiten der Parther und Römer zu erdulden hatte, der Senat wenigstens seiner pharisäischen Partei nach sich völlig aufgelöst und das Volk, welches zu den sadducäischen Gelehrten kein Vertrauen hatte, gewöhnte sich in seinen religiösen Angelegenheiten an die Aeltesten Bathyra's — vielleicht identisch mit Beter — der zweiten Stadt Palästina's zu wenden. — Dieses Herkommen konnte sich als die Ruhe wiedergekehrt war nicht lange erhalten, und bei der ersten Gelegenheit, als das Volk zur Feier des Passahopfers in Jerusalem versammelt war und eine wichtige Frage ihrer Entscheidung harrte, fand sich die Veranlassung, die Bne Bathyra wieder in den Hintergrund zu schieben, ein großes

saßen und von jedem Fehler frei waren; aber von Jose ben Joeser abwärts, nachdem der Wortstreit, die Uneinigkeit und die Parteiungen im Rathe eine bleibende Stätte gewonnen hatten (?), war es um die eigentliche Vollkommenheit gethan. Vergl. dagegen Aruch s. v. אשכל und Rapoport Erech Millin S. 237.

Synhedrin zu organisiren und den eben so ausgezeichneten als beim Volke beliebten Hillel an die Spitze desselben zu berufen. Die Wahl Hillel's geschah mit um so größerer Acclamation, als das Volk, mißvergnügt sich von einem Könige aus fremdem Stamme beherrscht zu sehen, sich durch die Wahl eines Gelehrten von ächt königlicher Herkunft, eines Mannes aus dem Hause Davids zum Präsidenten des hohen Rathes, einigermaßen zu entschädigen glaubte (vgl. Pesachim 66). Herodes mochte es für gerathen halten, dem Volke in diesem Punkte seinen Willen zu lassen, um so mehr da er von dem sanftmüthigen und harmlosen Gelehrten in keiner Beziehung etwas zu fürchten hatte. — Ob Hillel und Schamai wirklich dem Volke anempfohlen haben dem Herodes die Stadt zu übergeben, wie Josephus (de antiqu. L. XV. cap. 1) berichtet, oder vielmehr dies vom Volke blos vorgegeben wurde, um dem Tyrannen die getroffene Wahl genehmer zu machen und Herodes sich den Anschein gab das angebliche Verdienst Hillel's gelten zu lassen, um die Volkswahl bestätigen zu können, ohne seiner Autorität etwas zu vergeben, möge dahingestellt bleiben.

Als Vicepräsident wurde dem Hillel der Essäer Menahem beigegeben, ein Mann von eben so friedliebendem Charakter als Hillel selbst, und Israel hatte die Befriedigung sich eines Anblickes zu erfreuen, den es länger als ein Jahrhundert entbehren mußte: zwischen Präsidenten und Vicepräsidenten und demzufolge im ganzen Synhedrin herrschte die vollkommenste Einigkeit, es gab keine Streitfrage (הלל ומנחם לא נחלקו, Chagiga 16 a).

Aber die unangefochtene Popularität Hillel's, der, wenn auch nicht als Kronprätendent gefährlich, doch die hohen Eigenschaften, die edle Abstammung und die Tugend repräsentirte, welche dem Usurpator abgingen und mit der fremden Abkunft und der blutgierigen Grausamkeit des Königs gewaltig kontrastirten, mußte dem Idumäer bald ein Stein des Anstoßes werden, und er dachte daran, dem Präsidenten eine mächtige Gegenpartei zu schaffen, um sein Ansehen so viel als möglich zu verringern. Um zu diesem Ziele zu gelangen scheint eine nicht ganz ungewöhnliche Hofintrigue angewendet worden zu sein. Der Vicepräsident Menahem, der zum Führer einer Opposition durchaus nicht taugte, mußte unter einem passenden Vorwand aus dem Senate gezogen und durch einen minder

friedliebenden Mann ersetzt werden. Der anspruchslose Essäer wurde zum königlichen Beamten gemacht (יצא מנחם לעבודת המלך Chagiga 16b) und mußte seinen Posten im Senate aufgeben. Sein Nachfolger war leicht gefunden. Zufällig wußte sich Herodes aus einer frühern Zeit eines kühnen, feurigen, aber auch rücksichtslosen Senators, Namens Schamai, zu erinnern, der ihm bald hätte gefährlich werden können[4]); dieser Mann sollte zum Nachfolger Menahems im Senate ernannt werden. Das Volk zerbrach sich nun den Kopf um zu errathen, was den Herodes bewogen haben konnte, den schlichten Essäer zum Hofbeamten zu machen und den ungefügigsten Senator zum Vicepräsidenten befördern zu lassen, und beantwortete sich die Frage in der Weise, wie es das Volk gewöhnlich zu thun pflegt, das heißt, es schweifte von der Wahrheit weit ab, um sich auf dem Gebiete der abenteuerlichen Sage zu ergehen. Von Menahem brachte man heraus, er habe dem Herodes schon in seiner Kindheit die Krone prophezeiht, eine Geschichte, die gewiß nicht alle Merkmale der Wahrheit an sich trägt (Josephus de antiqu. L. XV. cap. 13). Und was den Schamai betrifft so konnte sein Freimuth, mit dem er den übermüthigen Gesellen von gestern durchaus verurtheilt wissen wollte, auf den nachmaligen König einen so vortheilhaften Eindruck gemacht haben, daß er diesen Mann vor allen Andern hoch in Ehren gehalten wissen wollte, eine Annahme, welcher der nichts weniger als ritterliche Charakter des Herodes keineswegs günstig ist. Uebrigens konnte ja auch Schamai an dem wichtigen und verdienstvollen Rathe, dem Herodes die Stadtthore zu öffnen, seinen guten Antheil haben, obgleich faktisch kein Thor geöffnet sondern vielmehr bis zum letzten Augenblicke mit der größten Erbitterung gekämpft wurde, und die Mannschaft des Herodes die Mauern erstürmen mußte, um in die Stadt zu gelangen[5]).

Mag man nun die mit dem Senatsvorstande vorgegangene Veränderung auffassen wie man will, so viel bleibt gewiß, daß, sobald Schamai sein Amt angetreten hatte, alte und neue Streitfragen mit unerhörter Heftigkeit zur Verhandlung gebracht wurden[6]) und daß die Partei Schamai's, welche die mächtigere

---

4) S. Josephus de antiqu. L. XIV. cap. 18.

5) Josephus de antiqu. L. XIV. cap. 26.

6) Zwischen Schamai und Hillel fanden nur fünf, eigentlich drei Streit-

war, sich sehr wohl darauf verstand, ihre Gegner bei jeder Gelegenheit zu terrorisiren und ihren eignen Einfluß auf Kosten der Anhänger Hillel's geltend zu machen [7]).

Die Schulen Schamai's und Hillel's standen einander durch mehrere Generationen, länger als ein Jahrhundert, aber nicht immer in gleicher Weise gegenüber. Das Volk hatte in Hillel, dessen Leutseligkeit und Menschenfreundlichkeit sprichwörtlich geworden sind, seinen entschiedenen Liebling, den es noch in seinen Nachkommen verehrte und den es um so mehr begünstigte, um ihn für die Unbilden, die er von einer andern Seite her zu erdulden hatte, zu entschädigen. Und hieraus ist auch zu erklären, daß die Präsidentenwürde im Hause Hillel's eine erbliche geworden und von Hillel ab eine lange Zeit von einem Vicepräsidenten durchaus keine Rede ist; das Volk wollte lieber diese Stelle eingehen als dem Manne seines Herzens nahe treten lassen.

Nach dem Tode Schamai's fehlte es seiner noch immer sehr starken Partei an einem Führer, der gegen den Präsidenten hätte in die Schranken treten können; eben so wenig konnte diese Partei auf eine Unterstützung der herodianischen Familie, die immer mehr in Verfall gerieth, rechnen, und die entgegengesetzten Kräfte traten vorerst ins Gleichgewicht. Es wurde nun die goldne Regel aufgestellt אלו ואלו דברי אלהים חיים, d. h. **Was ein Gelehrter auf Grundlage des geschriebenen Gesetzes und der allgemein anerkannten traditionellen Lehren mittelst seiner Vernunft aus den gegebenen Prämissen ableitet und folgert, das kann ihm selbst und jedem andern Israeliten, der etwa seiner Leitung sich anvertraut, als wahre religiöse und gottgefällige Norm gelten** (Erubin 13b). Die Lehrfreiheit war nun nicht nur stillschweigend geduldet, sondern auch principiell anerkannt.

---

fragen statt (vgl. Schabbat 15). Auch ist die Auffassungsweise des Verf. nicht zu billigen; in keiner dieser Schulen und noch weniger bei ihren Urhebern war Rivalität oder Terrorismus der leitende Moment; die innere religiöse Ueberzeugung drängte zur Behauptung der auf dem Wege des Denkens erfaßten Meinung. Darum wird allenthalben (vgl. b. u. jerus. Talm. Jebamot c. 1 zu Ende) berichtet, daß die Schüler Schamai's und Hillel's in größter Eintracht zusammen lebten. D. Red.

7) S. Beza 20a. Jebamot 15a. Schabbat 17a. Baba bathra 133b. Jeruschalmi Schabbat I, 4.

Bald jedoch zeigte sich schon ein Uebergewicht auf der Seite der Hillel'schen Partei, denn die Volksstimme, das בת קול, entschied in allen streitigen Punkten für die Ansicht Hillel's und wollte nur seine Lehrsätze als ausschließliche Norm anerkennen. Doch wurde auch denjenigen, die nach wie vor der Partei Schamai's angehören wollten, nicht nahe getreten und noch weniger wurden gegen sie Zwangsmaßregeln in Anwendung gebracht. — Dieser Stand der Dinge dauerte unverändert fort bis nach der Zerstörung Jerusalems. — Nach dem Falle des jüdischen Staates war die Furcht vor einer Zerklüftung und Zersplitterung des Judenthums so vorherrschend, daß die hervorragendsten und geistreichsten Männer es zu ihrer Lebensaufgabe machten, eine strenge Einheit im Judenthume herzustellen. — R. Gamaliel di Jabne, Urenkel Hillel's, der damalige Naßi oder Patriarch, wie ihn die Römer nannten, war der Mann um diese schwierige Aufgabe durchzuführen; denn er hatte von seinem Stammvater die Gelehrsamkeit, den hochherzigen Edelsinn, doch keineswegs die Sanftmuth und die Nachgiebigkeit geerbt. Ihm zur Seite stand R. Josua, der weiseste Mann seiner Zeit, der den Naßi in seinen Einheitsbestrebungen mit allem Eifer und mit allem Nachdruck unterstützte. — Der Repräsentant der Schamaiten war R. Elieser, ein Mann von umfangreichstem Wissen und starrer Konsequenz; gegen diesen war der Kampf nicht leicht. Unerschütterlicher als ein Granitfelsen sah er mit unwandelbarem Gleichmuthe dem gegen ihn heranziehenden Ungewitter entgegen; der in der Wissenschaft ergraute Gelehrte wollte es sich nicht nehmen lassen, nach seiner eignen Ueberzeugung und nach den auf ihn gekommenen Ueberlieferungen zu handeln und zu lehren. So war nun ein Umschwung eingetreten, die Schule Hillel's, die zur Zeit ihres großen Stifters von den Schamaiten in die Enge getrieben und hart bedrängt wurde, war nun die mächtigere geworden. Nur das בת קול, die Volksstimme, diese vox Dei blieb sich consequent, jetzt wie ehemals war sie auf Seite des Unterdrückten gegen den Unterdrücker, und so wie vor hundert Jahren die Volksstimme zu Gunsten des sanftmüthigen Hillel sich erklärte, so entschied sie für den tiefgekränkten R. Elieser (Baba Mezia 59b). —

Das konnte wohl die Häupter des großen Rathes einen Augenblick stutzig machen, aber es vermochte nicht sie von einer

Richtung, die sie nach gewissenhafter Erwägung zur Wahrung und zur Erhaltung der traditionellen Lehre eingeschlagen hatten, abzubringen. Man wollte nicht auf halbem Wege stehen bleiben, man wollte vor keinem Hindernisse, vor keiner Schwierigkeit zurückweichen und war fest entschlossen jeden Widerstand, von welcher Seite er auch kommen mochte, zu brechen. Und so wurde nun gegen den gefeierten R. Elieser, der den Beschlüssen der Majorität sich durchaus nicht fügen wollte, der Bannstrahl geschleudert und alle von ihm im Sinne seiner Schule vorgetragenen Lehrsätze öffentlich als falsch und unzulässig erklärt. —

Bald mußten es jedoch die Mitglieder des Senats selbst erfahren, daß sie zu viel Gewalt in die Hand eines Einzelnen gelegt, und daß der Naßi kraft ihrer eigenen Beschlüsse einen Jeden von ihnen wegen jeder wirklichen oder bloß angeblichen Aeußerung zur Rechenschaft ziehen konnte. Es entstand eine Erhebung im Senate, die mit einer Maßregel endigte, ganz entgegengesetzt derjenigen, welche vor ungefähr hundert Jahren zu Gunsten des Patriarchenhauses in Anwendung gebracht wurde; es wurde dem Naßi wieder ein Vicepräsident in der Person des vornehmen und jugendlichen R. Elieser ben Asarjah beigegeben. Später wurde das Personal des Vorstandes noch durch einen dritten Beamten unter dem Titel Chacham vermehrt (s. Berachot 27b). —

Das System blieb jedoch fortwährend dasselbe, denn man wollte wohl die Willkürherrschaft des Naßi, aber nicht die Macht des Senates selbst beschränken. Daß aber die Früchte dieses Systems eben keine erfreulichen waren läßt sich daraus schließen, daß R. Josua, er, der den Naßi mit solchem Eifer unterstützt hatte, nach dem Tode R. Gamaliel's darauf antrug, die Beschlüsse, welche unter R. Gamaliel gefaßt wurden, zu widerrufen, was auch geschehen wäre, wenn nicht R. Jochanan ben Nuri sich dagegen ausgesprochen und erklärt hätte, daß der große Mann auch nach seinem Tode geachtet werden müsse. Aber der Antrag R. Josua's an und für sich, wenn er auch keinen Erfolg hatte, ist ein Factum ganz merkwürdiger Art, denn er enthält das traurige aber ehrliche Geständniß des treuherzigen greisen Lehrers, daß die Häupter des Judenthums ihre Aufgabe verkannt hatten und nach einer harten Wanderung zu einem Ziele gelangten, das sie als das ihrige nicht erkennen

konnten. Wir erfahren daraus, daß wenigstens der weiseste der Weisen Israels zur Ueberzeugung gekommen war, daß die heilige Lehre Israels nicht durch Willkürherrschaft und Gewissenszwang, sondern vielmehr durch die ihr innwohnende göttliche Kraft bis in die fernste Zukunft sich in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten müsse (s. Erubin f. 41a). Aber die Richtung war einmal gegeben, und hat man sich an Intoleranz gewöhnt, so hält es sehr schwer die Neigung zur Unduldsamkeit bei der Wurzel zu fassen und mit dem Gedanken sich vertraut zu machen, daß es Jedem freistehen dürfe nach eigener Ueberzeugung religiös zu sein. —

Das Patriarchat des R. Simeon, des Nachfolgers und Sohnes R. Gamaliel's, hat wenig Bemerkenswerthes. Von um so größerem Einflusse war in jeder Beziehung das Patriarchat seines Sohnes R. Jehuda ha-Naßi. Dieser, unstreitig der größte Mann seines Jahrhunderts, ragte sowohl hinsichtlich seiner Stellung, als seines Charakters und seiner Gelehrsamkeit so weit über seine Zeitgenossen hervor, daß sie neben ihm völlig verschwinden. Und wenn auch der Senat fortbestand und in herkömmlicher Weise durch Stimmenmehrheit entschied (s. Gittin f. 59a. Synhedrin 36a), so war es doch im Wesentlichen der Naßi allein, von dem Alles ausging und durch den Alles ausgeführt wurde. Die Mitglieder des Senats und seines Vorstandes wurden von R. Jehuda willkürlich ernannt, in ihrem Amte belassen oder auch abgesetzt (s. Jer. Taanit 4, 2). — Mit meisterhafter Gewandtheit, mit bewundernswürdigem Scharfsinn ordnete und sichtete er das angehäufte halachische Material, aber auch hier, bei der Entscheidung der streitigen Halacha's, verließ er sich mehr auf seinen eigenen Kennerblick, als daß er nach der Meinung Anderer viel herumgefragt hätte[8]). —

Die Verfassung des Judenthums war unter R. Jehuda eine man möchte sagen absolutistische, aber es war ein Absolutismus in der mildesten Form; denn alle Gelehrten und Gesetzkundigen verehrten in R. Jehuda ihren väterlichen Freund,

8) Jer. Maaser scheni 4, 1 besagt das Gegentheil. Ueberhaupt kann das von mancher Seite sich geltend machende Bestreben diesen großen Mann, der nur von Wenigen begriffen wird, zu verunglimpfen, nur mit Unwillen zurückgewiesen werden. D. Red.

ihren Beschützer und Wohlthäter. Die Strafen, welche R. Jehuda verhängte, gingen über einen ernsten Verweis nicht hinaus, eine Opposition gab es zu seinen Zeiten nicht, und von Unzufriedenheit läßt sich sehr wenig vernehmen. Nur die jungen Feuerköpfe, die Söhne R. Chija's, konnten es dem Naßi ungeachtet seines Wohlwollens und seines Edelmuthes nicht vergeben, daß die Gelehrtenrepublik durch ihn in ihrer Freiheit beschränkt war, und bei sich darbietender Gelegenheit, als der Wein ihre Zungen gelöst hatte, äußerten sie sich ganz unumwunden: der Messias könne nicht eher erscheinen, bis die beiden fürstlichen Häuser Israels, das Patriarchenhaus in Judea und das Haus des Exilsfürsten in Babylonien, untergegangen wären (Synhedrin 38 a). —

Ueberragte aber R. Jehuda alle seine Zeitgenossen, so standen seine Nachfolger im Patriarchate den Autoritäten ihrer Zeit weit nach. R. Gamaliel III., der Sohn und unmittelbare Nachfolger des R. Jehuda, wird neben R. Chanina oder neben R. Jochanan kaum genannt. Das Ansehen des Patriarchats war daher nach dem Tode R. Jehuda I. schnell gesunken, ohne daß der Senat dadurch an Einfluß gewonnen hätte, und so gab es auch keine Gewalt mehr, welche der Lehrfreiheit hätte Schranken setzen können. Solche Versuche konnten jetzt um so weniger auf Erfolg rechnen, da Babylonien nunmehr seine Schulen und seine Lehrer hatte, die mit denen Palästina's wetteifern konnten. —

Zur Zeit R. Jehuda III. erscheint ausnahmsweise der Senat wieder in Thätigkeit, aber seine Maßregeln konnten nur darum auf allgemeine Anerkennung rechnen, weil sie einem allgemein gefühlten Bedürfnisse entgegen kamen (Aboda sara 36 a). —

Sowohl die babylonischen als die palästinensischen Gelehrten handelten und lehrten seit dem Ableben R. Jehuda I. ganz uneingeschränkt nach eignem Ermessen. Wenn noch irgend ein lockeres Band zwischen den Schulen Babyloniens und Palästina's bestand, so war es das der Pietät, die dem Juden überhaupt gegen das heilige Land und gegen Alles was demselben angehört eigen ist. Darum wurden oft Rathschläge oder Aussprüche, die von Palästina kamen, in Babylonien mit Ehrerbietung aufgenommen, so daß das שלחו מתם eine stehende Form im babylonischen Talmud geworden (vgl. Synhedrin 17 b),

obgleich die babylonischen Gelehrten sich ihrer Ueberlegenheit wohl bewußt waren und die palästinensischen Erlasse sich nur dann gefallen ließen, wenn diese mit ihrer eignen Ueberzeugung nicht im Widerspruche standen.

Unter Abaji und Raba wurde die Lehrfreiheit, welche factisch längst bestanden, auch principiell anerkannt, indem der Erstere mit Anknüpfung an ein biblisches Verbot erklärte: es sei allerdings unstatthaft, daß in demselben Orte zwei Collegien entgegengesetzte Ansichten vortrügen und so das Publicum in seiner religiösen Praxis irre machten; es läge aber durchaus nichts Anstößiges darin, wenn in zwei verschiedenen Ortschaften Collegien beständen, die in ihren Lehrsätzen nicht übereinstimmen. Raba jedoch geht noch weiter; nach ihm liegt das Unzulässige nur darin, wenn in demselben Collegium sich verschiedene Richtungen geltend machen, aus denen widersprechende Lehrsätze hervorgehen, weil dadurch die ganze Autorität des Lehrkörpers nothwendig in ihrem Lebensnerve angegriffen werden müßte; zwei verschiedene Collegien hingegen, selbst wenn sie in demselben Orte sich befinden, dürfen ganz unbeschränkt jedes nach seinen eigenen Ansichten lehren, ohne daß das Eine auf das Andere irgend wie Rücksicht zu nehmen veranlaßt werden müßte (s. Jebamot 14a). — Seit dieser Zeit wurde die Lehrfreiheit im Judenthume, in dem Sinne wie sie in dem oben angeführten Satze אלו ואלו דברי אלהים חיים ausgesprochen ist, nie wieder beschränkt. —

J. Wiesner.

Briefe aus Berlin.

VIII.

Von dem Augenblicke an, wo das religiöse Princip durch das neu gewählte Mitglied des Rabbinats eine würdige volle Vertretung fand, mußten die Gegensätze, welche in der Gemeinde factisch aber ungeschieden vorhanden waren, schärfer hervortreten; die Schäden, woran das Gemeindeleben kränkelte, wurden nach und nach bloßgelegt und auch dem blödesten Auge sichtbar, nur auf diesem Wege war aber auch die Heilung möglich. Diese Schäden waren so tiefgreifend, so an's innerste Mark der Gemeinde fressend, daß es nur der mechanischen Cohäsionskraft

zuzuschreiben ist, daß diese aus so widerstreitenden Elementen bestehende Körperschaft sich so lange halten konnte. Keine Gemeinde in Deutschland, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Hamburger, war in ihren Institutionen so sehr verwahrlost und verkümmert, wie die größte und reichste Preußens. Man vergegenwärtige sich nur folgende Thatsachen. Eine Gemeinde von mehr als 10,000 Seelen, mit angehäuften Capitalien und liegenden Gründen, welche ein Budget von nah an 30,000 Thlr. jährlich aufbringt — fast so viel wie einer der deutschen Duodezstaaten — welche aber über noch mehr Geisteskapital zu verfügen hat, besaß in den vierziger Jahren (wie zum Theil noch jetzt) fast keine Synagoge, keine Religionsschule, eine nur erbärmliche Gemeindeschule, eine Talmud-Thora-Anstalt mit reichen Legaten, welche ihrem Begriffe weder im alten noch im modernen Sinne entsprach, einen verrückten Wahlmodus, welcher den blinden Zufall zum Disponenten über die heiligsten Interessen setzte, und so herab bis auf die kleinsten Gemeindeinstitute, die man in den winzigsten Gemeinden nicht schlechter antreffen konnte. Diese Uebelstände wirkten progressiv auf einander, daß es erst innerer und äußerer heilsamen Krisen bedurfte, ehe sie nach und nach abgestellt werden konnten. — Der Wahlmodus zum Beispiel, eine Mißgeburt des Mittelalters, trug noch ganz das Gepräge eines naiven Urzustandes an sich. Nach einem alten Statut, das im Jahre 1750 im General-Juden-Reglement die staatliche Sanction erhielt, waren die beitragsfähigen Gemeindeglieder in 3 Klassen gesondert, deren Namen in den Loostopf geworfen und daraus gezogen wurden, und die geloosten Personen waren die Wähler des Vorstandes, deren Benennung Kescherim öfter eben so passend war, wie lucus a non lucendo. Noch mehr, sie mußten sich sofort, wie ihnen das Resultat des auf sie gefallenen Looses kund geworden war, ins Gemeindezimmer zum Wahlact begeben, und durften wie ein Cardinalconclave nicht eher auseinandergehen, als bis die Wahl vollzogen war. Man erzählt sich drollige Anekdoten von den Folgen dieses Wahlmodus. Die Wahlberechtigten pflegten sich am Wahltage zu Hause zu halten, um der frohen Botschaft gewärtig zu sein, welche der Gemeindebote oft in später Nacht mit der Laterne in der Hand überbrachte. Eine gemeinsame Berathung über eine würdige Vertretung der Gemeindeinteressen war durch eine solche Wahl von vorne herein abgeschnitten, und es setzte sich ein Brauch fest, stets nur Patricierfamilien zu Kahl's Tisch zuzulassen, wodurch die Gemeindefinanzen allerdings in sehr guten Händen waren, auch die Wohlthätigkeitsanstalten auf's Beste gewahrt wurden, aber die religiösen Interessen wurden auf diese Weise öfter dem Indifferentismus, zuweilen

der Judenfeindlichkeit überantwortet, andrer Gebrechen nicht zu gedenken. Die Hauptsynagoge in der Heidenreutergasse übt wegen ihrer schlechten Lage, ihres unfreundlichen unästhetischen Aussehens, ihrer unschönen innern Einrichtung keine große Anziehungskraft auf das verwöhnte Berliner Publikum aus, und wie sehr auch die Kanzel von dem volltönenden in die schönste Form gegossenen Gottesworte wiederhallte, so konnten die Räume, welche zu der schwungreichen Predigt in einem grellen Contraste standen und noch stehen, nur entzaubernd und ernüchternd wirken. Man darf sich nicht von den gefüllten Räumen bei den Predigten täuschen lassen, das begeisternde Wort von der Kanzel ist dieser Menge größtentheils wie der Prophet es so treffend ausdrückt: „ein liebliches Lied von klangvollem Organ vorgetragen, sie hört das Wort, übt es aber nicht aus." Man sieht es der Synagoge an, daß deren Besucher keine Befriedigung mehr an der alten Naivität haben, aber doch auch nicht Herz genug, das Veraltete und Verkommene durch Ansprechendes und Geschmackvolles zu ersetzen. Das Almemar z. B. hat seinen alten Platz aus der Mitte der Synagoge bereits verlassen, aber es wagt es nicht, sich mit dem Betpulte in eins zu verschmelzen. Der Choralgesang wird noch oft genug von dem polnischen Triller auf eine störende Weise verunziert. Das gedankenlose Mi-Scheberach-Sagen ist nicht cassirt, wird aber nicht laut ausposaunt, sondern leise, fast unter der Nase hingemurmelt. Neben der Hauptsynagoge wuchern noch eine Menge Winkelschulen mit der ganzen Behaglichkeit liebgewordener Unordnung und mit dem ganzen Wust heiliger Unarten fort. Da sollen sich die Glieder der Berliner Gemeinde Sinn und Begeisterung für das Judenthum holen!

Die Gemeindeschulen, namentlich die Knabenschule, wofür die Gemeindekasse alljährlich über 2000 Thaler und die Talmud-Thora mehrere hundert Thaler ausgab, war bis vor wenigen Jahren ganz dazu geschaffen, eine Jugend eher verkümmern zu lassen als zu erziehen. Trotz der alljährlichen pomphaften Prüfungen und der öfter wiederholten Revisionen war sie in einen solchen Grad von Verkümmerung und Verdumpfung gerathen, daß man sich sogar schämte, sie irgend wie der Aufmerksamkeit auszusetzen, wie man eine garstige Wunde aus Schamgefühl auch den Blicken des Arztes zu verbergen sucht. Wer die Schwelle dieser Schule betrat, glaubte sich mit einemmale in's achtzehnte Jahrhundert oder in ein uncivilisirtes Land versetzt, wo das Mauscheln noch nicht überwunden ist. Ja, diese Schule war ganz geeignet, die Gemeinde der Intelligenz ob ihrer Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit mit Schamröthe zu bedecken. Allerdings hütete sich

der auch nur Halbbemittelte, seine Kinder diesem Stalle anzuvertrauen, sie war daher zu einer Armenschule herabgesunken, aber immer waren es über 100 Schüler, die systematisch der Geistes- und Gemüthsverwilderung alljährlich zugeführt wurden, und die ohne Schule in der Culturatmosphäre Berlins bei weitem besser gediehen wären. Für den hebräischen und Religionsunterricht der jüdischen Jugend, welche in Simultanschulen oder in Gymnasien erzogen wurde, war gar nicht gesorgt, und die Gerechtigkeit gebietet es auszusprechen, der orthodoxe Theil der Gemeinde trug die Schuld davon. Ein sehr frommes Mitglied der Gemeinde stellte für das Schädliche einer Religionsschule folgendes subtile Dilemma auf: Die in der Religion unterrichteten Kinder werden, herangewachsen, entweder irreligiös werden, wie die Eltern, und dann ist es Sünde, sie durch Belehrung zu absichtlichen Uebertretern der Religionsgesetze zu machen, oder sie werden religiös bleiben, dann werden sie erst mit den Eltern in Conflict gerathen, was doch wohl auch nicht rathsam wäre. Diese Anecdote ist nicht erfunden, man kann diese oder ähnliche Sophistereien noch heute von den Stockfrommen hören, eine Religionsschule sei ein Uebel. Religiöse Väter mußten sich daher begnügen, ihren Kindern das Nothdürftigste vom Judenthum größtentheils durch Marodeure des Bet-hamidrasch beibringen zu lassen. So wuchs die junge Generation heran.

Es wäre vielleicht die Aufgabe der Talmud-Thora gewesen, da, wo die Gemeinde, der vielköpfige Proteus, als solche verabsäumt hatte, nachzuhelfen; Capitalien von Legaten, ausdrücklich dazu bestimmt das jüdische Wissen zu fördern, standen ihr reichlich zur Disposition. Allein es ist eine eigene Erscheinung, die man in jüdischen Kreisen beobachten kann: so freigebig und mildthätig der Jude durchschnittlich ist, wenn es aus der eigenen Kasse geht, so engherzig und geizig ist er, wenn er Fonds von Vermächtnissen verwenden soll. Die Verwalter von Legaten pflegen eine Art Ruhm darein zu setzen, die anvertrauten Capitalien durch Anhäufung von Zins auf Zins recht hoch anwachsen zu lassen, uneingedenk des Zweckes, wozu sie ursprünglich bestimmt waren. Der Talmud-Thora-Vorstand faßte die Aufgabe derselben eng genug auf, und gewährte nur den Gemeindeschulen einige Unterstützung, wodurch eigentlich nicht die Thora oder das religiöse Princip, sondern lediglich die Tasche der Contribuenten einen Nutzen zog. Denn das wird doch wohl Pflicht der Gemeinde sein, wenn einmal eine specifisch jüdische Schule bestehen soll, sie aus der Gemeindekasse zu bestreiten, und nur etwa da, wo die Gemeindemittel nicht ausreichen, hätten die Talmud-Thora-Fonds Unterstützung zu gewähren. Nur einmal raffte sich der

Talmud-Thora-Vorstand zu einer energischen That auf — er unterstützte das im Jahre 1840 organisirte jüdische Schullehrer-Seminar, was ihm gewiß zum Lobe angerechnet werden soll, obwohl es eigentlich die Aufgabe des Culturvereins nach seinem vielverheißenden Programm gewesen wäre, seine Mittel für ein solches Bildungsinstitut zu verwenden. Das Lehrerseminar ist eine empfindliche Sensitive, die man nicht einmal mit zartem Finger berühren darf. Darum soll es hier mit Stillschweigen übergangen werden. So standen die Gemeindezustände Berlins in der ersten Hälfte der vierziger Jahre: das religiöse Princip hatte nur einen einzigen Heerd, aber wie sehr es da auch glühte und strahlte, die von dort ausgehenden Strahlen vermochten nicht die Eisesatmosphäre zu durchdringen. Plötzlich stellte der Erzbischof von Trier den heiligen Rock aus, und dieses Ereigniß war ein Wendepunkt in der Berliner Gemeinde.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern.

Von Dr. H. Grätz.

(Fortsetzung.)

15) Merkwürdig ist die Vergleichung der hagadischen Ausschmückung, womit Ephräm und der Midrasch des Pinehas Eifer gegen den buhlerischen Stammesfürsten Simri interpretiren. In beiden wird diese Thatsache fast dramatisch behandelt, in beiden aus dieser That einige Priesterabgaben symbolisch erläutert, so daß sich in diesem Punkte die Abhängigkeit Ephräms von jüdischen Quellen augenscheinlich und unleugbar herausstellt. Im Midrasch wird die Scene dargestellt, als wenn Pinehas sich durch eine List in das Gemach eingeschlichen hätte, wo Simri mit der Moabiterin weilte. Als man ihn fragte, was er hier wollte, habe er erwiedert „auch ich komme meine Lust zu befriedigen": אמרו לו (לפנחס) למה באת? אמר להם אף אני באתי לעשות צרכי הניחוהו ונכנס (Numeri Rabba c. 20). Im Talmud wird auf dieselbe dramatisirende Weise hinzugefügt, man habe ihn zugelassen, weil man vorausgesetzt habe, daß die Strengen (Pharisäer) den Umgang mit heidnischen Frauen gestattet hätten: אמרו הניחו לו אף הוא לעשות צרכיו נכנס התירו פרושין את הדבר (Synhedrin 82b). Hören wir jetzt Ephräm

Syrus, der es eben so darstellt: Pinehas sprach zu ihnen: „Gehet und saget ihnen, daß auch ich eintreten will". Als Simri das hörte, freute er sich und glaubte, die ganze Gemeinde begünstige die Buhlerin. Darauf durchbohrte sie Pinehas und trug sie auf seiner Schulter hinaus. Deswegen bekommt der Priester das Schulterstück und die Kinnlade (von jedem geschlachteten Vieh)": אמר להון (פינְחָס) עולו ואמרו לה דפנחס בעא דנעול. וכד שמע זִמרי הדי כד סבר לה כלה כנושתא ועל דקר אנון ונפק כד טעין להון על כתפה. מטול הנא נסב כהנא כתפא וּפֶכָּא (266). Dieser symbolisirende Zug fehlt, wie man ohne Weiteres voraussetzen kann, in der hagadischen Literatur gewiß nicht, er bildet im Gegentheil eine der Deutungen, welche den Allegoristen (דורשי רשומות oder דורשי המורות) zugeschrieben wird. Man gibt dem Priester das Armstück, weil Pinehas den Speer ergriffen und die Kinnbacken, weil er mit dem Munde gebetet: דורשי רשומות היו אומרים נותן לו זרוע תחת היד וכן הוא אומר ויקח רומח בידו הלחיים תחת תפלה וכן הוא אומר ויעמד פנחס ויפלל (Sifri zu Deuteron. 18. 4. Cholin 134b).

16) Ephräm führt die Tradition an, welche durch das ganze talmudische Alterthum sich hindurch zieht, daß Haman von Amalek abstammte: המן שבא מהלציו של עמלק (Pesikta c. 12.), und hier scheint der syrische Kirchenvater allerdings unter אמרין die Juden verstanden zu haben. Die Worte lauten: אמרין גיר דהמן מן גנסא דעמליקיא איתוהי הוָא ומטול הדא צבא דנתכתב נקמתא מן בני גנסא דשאול (314).

17) Die nun folgende Parallele, die v. Lengerke auch bespricht, wird ebenfalls bestätigen, daß Hagada's, die nur in jüngern Midraschwerken vorkommen, ältern Ursprungs sind. In einem jungen unbekannten „Midrasch", der im Jalkut citirt wird (zu Samuel I Nr. 134) wird bemerkt: Samuel habe Saul das Prognostikon gestellt, derjenige, der ihm sein Gewand zerreißen werde, werde sein Nachfolger sein; daher habe Saul geäußert, als David ihm den Zipfel seines Kleides abgerissen, er wisse, daß das Königthum auf ihn übergeben werde: אמר שאול ידעתי כי מלוך תמלוך מנא ידע? לפי שאמר לו שמואל קרע ה' את ממלכות ישראל אמר ליה שאול מי הוא זה? א"ל איני אומר לך אלא רמז אני רומז לך מי שהוא קורע את מעילך עתיד ליטול מלכותך וכיון שקרע כנף בגדו ידע שאול. Fast wörtlich eben so Ephräm: איך — שאול דאמרין — מטול דמתרעא הוה. דמלכותא אשתקלי מנה ומן שרבתָה בעא הוא מן שמויל למבדקו לֶה דַלְמָן תשרוכי מלכותא. ואמר לַם לָה נביא בתר דצרא הו לפריסָה. דלהו גברא התיבלי מלכותא דנצרא' לכנפה דפריסה דמלכא אכמא דהו שאול צרידי לפריסָה דשמויל כד לַם בתר יומתא הליך שאול חָזַר (הוא?) באידה דדויד לכנפה דמרטוטה אשתודע דהנא הו גברא

רבה אשתמלית נביותה דשמויל (363. 381). Diese Parallele spricht so deutlich sowohl für das höhere Alter hagadischer Auslegungen, als für die Abhängigkeit Ephräms von den Hagadisten, daß kein Wort mehr hierüber nöthig ist.

18) Die talmudische Ueberlieferung hält den assyrischen Feldherrn Rabsake, der in einer Art Trotz seine Lästerungen gerade in hebräischer Sprache äußerte, für einen zum Heidenthum abgefallenen Juden; sonst würden die anwesenden Juden wegen seiner gotteslästerlichen Reden nicht ihre Kleider zerrissen haben, indem dieses nur bei Blasphemien aus dem Munde eines Juden zu geschehen habe. השומע אזכרה מפי נכרי אינו חייב לקרוע ואם תאמר רבשקה ישראל מומר היה (Synhedrin 60a). Diese Auffassung hat auch Ephräm: דמלל הו דין הנה (רבשקא) יהודאית או מן בני עמא הוָא דקדמו אשתביו ומטול הו שמו רורבנא מלתהון עם דילה או מתורגמנא דסנחריב הוא (II 80). Hieronymus führt diese Ansicht geradezu im Namen jüdischer Erklärer an, und fügt etwas hinzu, was sich in der talmudischen und midraschischen Literatur nicht findet, daß Rabsake gar des Propheten Jesaias Sohn gewesen sein soll: Rabsacen autem qui hebraea lingua locutus sit, filium Esaiae prophetae Judaei autumant, qui et ipse proditor fuerit (Comment. in Jesaiam zu 36. 12).

19) Das Factum, daß der babylonische König Merodach Baladan ohne weitere Veranlassung Boten und Geschenke dem wiedergenesenen König Hiskia gesendet hat, wird in der Hagada dadurch motivirt, daß er durch das dem jüdischen König widerfahrene Wunderzeichen, daß die Sonne um zwölf Stufen zurückging, aufmerksam gemacht worden sei und sich bewogen gefühlt habe, einem solchen König zu huldigen: בעת ההיא שלח ברודך — משום כי חלה חזקיהו ויחזק שלח לו ספרים ומנחה? אין לדרש המופת אשר היה בארץ — אמר איכא גברא כי האי ולא בעינא לשדורי ליה שלמא וכו׳ (Synhedrin 96a. im Jalkut zu II. Könige Nr. 244 werden aus der Pesikta einige Varianten zu dieser Stelle citirt). Bei Ephräm kommt diese Motivirung ebenfalls vor, daß der König Baladan deswegen Geschenke an den jüdischen König geschickt habe, weil er von den in Babylon anwesenden Juden erfahren, daß die wunderbare Erscheinung zu Gunsten Hiskia's geschehen sei: מטול שמשא דעל מנא הפך בעא הוא (בלדן) דנאלף מטול דלשמשא סגיד הוא ארבע זמנין. כד מסכא הוא דנסגוד ברמשא חד וחזא והא שמשא במצעת שמיא בפלגו דיומא — וכד שמע מן אנשין יודיָא דמטול עלהא דחזקיא הות — שדר הוא בלדן קורבנא ואיקרא לחזקיא (II 84). Ich zweifle indessen, ob diese Erklärung von Ephräm herrührt, denn zu der Parallelstelle in den Königen wird sie aus einer Scholie des Jacob Edessenus mit-

getheilt und im Eingange macht derselbe von dieser Erklärung sehr viel Rühmens, als sei sie ein Geheimniß, das nicht Jedermann bekannt ist, er aber wolle es offenbaren: במלא הלין סוכלא מטשיא איח דלא לכל נש ידיע ודאן ודקא לגליא אנא איתוהי הא אמר אנא (I. 562). Für unsere Untersuchung ist es jedoch gleichgültig, ob diese Hagada von Ephräm oder einem Spätern tradirt wurde, genug daß sie aus jüdischer Quelle entsprungen und in der syrischen Kirche circulirt hat, und für so wichtig gehalten wurde, daß sich Jacob Edessenus ein Verdienst daraus machte, sie als den geheimen Sinn der Schrift zu kennen.

20) Ephräm erwähnt eine Erklärung, daß die Strafrede, die der Prophet Ezekiel gegen den König von Tyrus gehalten, den tyrischen König Hiram betreffe, der zwar zu Davids Zeit gelebt, aber dessen Lebensalter sich bis zu Ezekiel's Zeit ausgedehnt habe: הנא גברא דעלוהי הלין נביא אמר או קדם הוא דביומי דדויד אמלך ואמתחי חיוהי עדמא להזקיאל (II 138). Daß diese Hagada jüdischen Ursprungs ist, bezeugt Hieronymus, der davon Gelegenheit nimmt, sich über die jüdischen Fabeln lustig zu machen, daß sie glauben, Hiram habe tausend Jahre von Salomon bis Ezechiel gelebt: Solent Hebraei inter caeteras fabulas suas haec contra Hiram regem Tyri dicta intelligere, quum a Salomone usque ad Ezechielem anni sunt plurimi quos eo tempore homines non vixisse, perspicuum est — Addunt fabulae suae miraculum ut contra scripturam — dicant, Hiram mille vixisse annos (Comment. in Ezech. 28). Indessen findet sich von dieser Hagada in der älteren Hagadaliteratur keine Spur, nur jüngere Midraschim zählen Hiram unter diejenigen auf, welche den Tod nicht empfunden haben שלשה עשר שלא טעמו טעם מיתה — חירם מלך צור (Jalkut zu Ezechiel Nr. 367 aus einem Midrasch, Derech Erez sutta c. 1. Ende. vgl. Kerem Chemed 7. Jahrg. S. 216). Ein andrer Midrasch läßt Hiram ruhmredig von sich sprechen, er habe 21 jüdische Könige, 50 Propheten und 10 Hohepriester überlebt: ולא עוד אלא כמה מלכים מתו ואני קיים · כ"א מלכים ממלכי בית דוד וכ"א ממלכי ישראל ונ' נביאים וי' כהנים גדולים קברתי כלם ואני חי (Jalkut a. a. O.). Es scheint im Gegentheil, daß die ältere Hagada diese Extravaganz nicht gekannt; denn das alte Seder Olam zählt Hiram keineswegs unter diejenigen auf, welche mehre Menschenalter überlebt haben (c. 1). Man kann also nicht behaupten, das talmudische Alterthum gebe Hiram eine so lange Lebensdauer, sondern daß hin und wieder ein Jude, aus einer falschen Erklärung des Ezechiel'schen Capitels von dem tyrischen König, sich diese Combination gebildet hat. v. Lengerke, der diese Hagada als eine allgemeine Ansicht der Juden aufstellt (S. 30), sollte,

ehe er das Verdammungsurtheil über die Midraschliteratur aussprach, mehr Rücksicht auf die verschiedenen Entwickelungsphasen derselben genommen haben.

So viel über die hagadischen Elemente bei Ephräm Syrus. Ich habe geflissentlich nur bedeutende hagadische Partien aus demselben zur Vergleichung herangezogen und die minder bedeutenden übergangen. Wenden wir uns jetzt zu Hieronymus, der uns, weil er jahrelangen Umgang mit Juden genossen, und sich angelegen sein ließ sich über Alles belehren zu lassen, eine größere Ausbeute liefern wird. Wir werden aus den Parallelen erkennen, wie sich zu Hieronymus Zeit der hagadische Saft noch im Fluß befand und erst nach und nach in den verschiedenen Midraschsammlungen sich crystallisirte. Es wird sich aber auch daraus ergeben, daß das christliche Mittelalter seine Gelehrsamkeit über jüdisches Wesen sich aus Hieronymus und der Patristik überhaupt geholt hat, und daß es sehr voreilig ist, aus einem hagadischen Momente, das man bei mittelalterlichen Schriftstellern findet, schließen zu wollen, in dieser oder jener Zeit sei selbstständige Kenntniß des Judenthums unter den Christen verbreitet gewesen.

21) Die vom Midrasch zurückgewiesene etymologisirende Erklärung von אשורים ולטושים ולאומים (Genesis 25, 3), als wenn sie die Bedeutung von wandernden Kaufleuten, Metallarbeitern und Völkerführern hätten, war dennoch zu Hieronymus Zeit im jüdischen Kreise eingeführt. Im Midrasch heißt es: אמר ר' שמואל בר נחמן אף על גב דאינן מתרגמין ואומרין תגרין ולופרין (?) וראשי אומות כלהון ראשי (שמות) אומין הן (Genesis Rabba c. 61). Dagegen Hieronymus: Assurim in negociatores transferri putant (Hebraei), Latussim aeri ferrique metalla cudentes, Laomim vero φύλαρχοι i. e. principes multorum tribuum atque populorum (Quaestiones in Genesin). Das jerusalemische Targum übersetzt diese Namen in demselben Sinne: אומנין (auch אמפרין ἔμποροι), zweite Recension תגרין וריש אומין. Onkelos scheint, wie es Nachmani zur Stelle erklärt, mit den Worten הוו למשירין ולשכונין ולנגון dasselbe ausdrücken zu wollen.

22) Die hagadische Interpretation des Verses ויבא יעקב שלם (Genesis 33. 18), als wenn das Wort שלם hier auch genesen bedeutete: שלם בגופו (Genesis Rabba c. 79. Sabbat 33b) hat Hieronymus ebenfalls erhalten: Tradunt Hebraei, quod claudicantis femur Jacob ibi convaluerit et sanatum sit, propterea eandem civitatem ibi curati atque perfecti vocabuli consecutam (das.).

23) Das schwierige Wort הַיֵּמִם (I. M. 36. 24) wird bekanntlich im Jeruschalmi (Berachot 8. 1. u. Genesis Rabba c. 82) von R. Juda

b. Simon durch המיִנם oder המיונם, von Andern (רבנן) durch המיסו = ἥμισυ erklärt, in der Bedeutung חציו חמור וחציו סוס. Damit die Parallele dem Leser in die Augen falle, setze ich die ganze Stelle hierher: אשר מצא את הימים במדבר ר' יהודה בר סימון אומר המיונם רבנן אמרי המיסו חציו וכו'. Hieronymus führt ebenfalls diese beiden Erklärungen, wie er sie von seinem jüdischen Lehrer vernommen, an. Diese Parallele ist um so interessanter, als sie dazu beiträgt, ein verbreitetes Mißverständniß zu berichtigen. Die Stelle lautet: Multo et varia de hoc capitulo (הימים) apud Hebraeos disputant. — Sunt qui arbitrentur onagros ab hoc (Ana) admissos esse ad asinas et ipsum istiusmodi reperisse concubitum, ut velocissimi ex his asini nascerent, qui vocantur **emianum.** Plerique putant, quod equarum greges ab asinis in deserto ipse fecerit ascendi, ut multorum inde nova contra naturam animalia nascerent (ibid). Nach der ersten Ansicht also ließ Ana nicht zwei verschiedene Gattungen, sondern lediglich wilde Esel mit zahmen sich kreuzen, um eine kräftigere Gattung zu erzielen, und diese hießen Emianum. Hier haben wir das von R. Juda b. Simon herbeigezogene המיונם. Man darf demnach dieses Wort nicht durch ἡμίονος wiedergeben, wie es Mussafia, de Lara und alle Spätern thun; sonst würden ja beide Erklärungen zusammenfallen, indem ἡμίονοι als Maulesel aus der Kreuzung von Pferde- und Eselsgattung entstehen. המיונם muß vielmehr als semitisches Wort festgehalten werden, das asini velocessimi, eine Art muntrer schneller Esel bedeutet. Wir erfahren auch aus Hieronymus, wie präcis die ältern Midraschim abgefaßt sind. Diejenige Erklärung, welche nach Hieronymus nur Einzelne geltend machten — sunt qui — wird in den citirten Stellen im Namen eines Einzelnen — ר' יהודה בר סימון — tradirt, diejenige Erklärung hingegen, welche am meisten verbreitet war — plerique putant — wird durch רבנן eingeführt, ein sehr beachtenswerthes Moment für die midraschische Oeconomie.

24) Auch 1. M. 49, 14—15 hat Hieronymus eine Hagada, die in den Midraschim allerdings ebenfalls vorkommt, aber nicht in so abgerundeter Form, ein Beweis, daß nicht sämmtliche Hagada's auf uns gekommen sind. Ajunt Hebraei per metaphoram significari, quod scripturas sanctas die ac nocte meditans (Issachar), studium suum dederit ad laborandum et ideo ei omnes tribus serviunt, quasi magistro dona portantes. Der Stamm Jssachar gilt allerdings im Midrasch als Träger der Gesetzeskunde: שבטו של יששכר משתכח בתורה (Sifri) und so wird auch dieser Vers nach demselben

Thema verschieden hagadisirt (vergl. Genesis Rabba c. 98. S. 111a. 113b; Tanchuma z. St.) כשם שהחמור טוען את המשא כך יששכר טוען את התורה, allein, wie gesagt, nicht in der Gestalt, wie sie uns Hieronymus überliefert.

25) Ich übergehe die Parallele des Midrasch mit außerjüdischen Schriften über Abraham, daß er die Götzenbilder seines Vaters zerstört habe, dafür zum Tode verurtheilt, aber durch ein Wunder gerettet, sein Bruder Haran aber bei dieser Gelegenheit verbrannt worden sein soll, eine Parallele, auf die schon Fabricius aus Stellen von Suidas, Syncellus und andern aufmerksam gemacht hat (Codex pseudepigraphus I. 33, 6 ff.), und die am prägnantesten bei Hieronymus (das.) mit ausdrücklicher Erwähnung der jüdischen Quelle vorkommt. Ich gehe nun zu der Hagada über, welche die Veränderung der Namen Abram in Abraham, Sarai in Sarah zum Thema hat. Hieronymus tradirt: Dicunt autem Hebraei, quod ex nomine suo Deus, quod apud illos Tetragrammaton est, he literam Abrahae et Sarae addiderit (das.). Hier stoßen wir wieder auf eine Hagada, die in den Sammlungen nicht in dieser Fassung aufgenommen ist; denn in denselben wird die Namenveränderung nur so gedeutet, daß das Jod, welches Sara's Namen entzogen worden, in zwei He zerlegt und den Namen Abraham und Sarai hinzugefügt worden sei. אמר ר׳ יהושע בן קרחה יוד שנטל הקב״ה משרי נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם (Genesis Rabba c. 47).

(Fortsetzung folgt.)

Geist der palästinischen und alexandrinischen Hagada.

Zweiter Artikel.

Der Weg zur Wissenschaft des Judenthums führt durch meistens unangebaute Gefilde, die jedoch durch die in ihrem Innern verborgenen und selbst von Ungeübten geahnten Schätze zur beharrlichen Urbarmachung dieses Bodens auffordern. Wir nahmen bei der Forschung über den Geist der alten Hagada die Mechilta als Ausgangspunkt, und suchten ihr ihre eigentliche Stellung nach Zeit der Abfassung und ihren Bestandtheilen anzuweisen; wir gehen nun zu dem in der gewöhnlichen Nomenclatur den zweiten, der Zeit und der Anlage nach den ersten Rang unter den drei alten exegetischen Werken einnehmenden Sifra (vgl. oben S. 150—152). Zwar gehört Sifra zumeist der

Halacha an und hat nur einige hagadische Bestandtheile; aber diese einzelnen Momente ragen durch ihren hohen ethischen Gehalt so bedeutend hervor, daß sie in dem Complex der Hagada nicht übergangen werden können, und wir wenden uns daher zu einigen Bemerkungen über dieses Buch im Allgemeinen.

Daß Sifra zur Kenntniß der Mischna und Beraita von ungemeiner Wichtigkeit sei, wird wohl von Niemandem bei näherm Eingehen in Abrede gestellt werden. Er gibt selbst über die Stellung mancher Mischna bedeutenden Aufschluß und es dürfte aus ihm manche Kenntniß des ursprünglichen Textes abzuholen sein. So gehört Erachin 9, 8 zu den schwierigsten Stellen, und es ist nach dem vorliegenden Text kein anderer Aufschluß, als durch die vom Talmud das. angenommene Emendation אלא zu finden. Aus Sifra Emor Perek 6. N. 4—9 ergibt sich aber, daß die eigentliche Stellung der Mischna so war: הכהנים והלוים מוכרים לעולם וגואלים לעולם שנ׳ גאולת עולם תהיה ללוים ישראל שירש אבי אמו לוי אינו גואל שכסדר הזה וכו׳. Es liegen also zwei Lesearten dieser Mischna vor (vgl. vor. Jahrg. S. 328): die des Sifra scheint die richtigere. — Man begegnet jedoch bei dem Studium dieses Werkes vielen Schwierigkeiten: der Inhalt erheischt das tiefste Nachdenken und ein genaues Eingehen auf manche entfernt liegende Gebiete; auch zeigt der Text an mehreren Stellen manche abschreckende Corruptionen. Hinsichtlich der zuerst gedachten Schwierigkeit mag jedoch erwogen werden, daß es endlich an der Zeit sei auf das Wesen der jüd. Wissenschaft einzugehen. Die neuere Forschung hat mit großem Erfolge das Gebiet des Formellen und des Literarhistorischen bearbeitet, und diese geistreichen Leistungen machen die Namen ihrer Urheber unvergänglich. Aber über der Eruirung von Ort, Zeit und Namen der alten Autoren, über historischen und geographischen Bestimmungen dürfen nicht diese alten Autoren selbst, darf nicht ihr eigentliches Leben, die Kenntniß dessen wodurch sie lebten und fortleben wollten, verloren gehen. Die historische und formale Kritik will doch selbst eine wissenschaftliche Richtung anbahnen und die Bestrebungen auf systematische Auffassung des Ueberkommenen lenken! Aber auch was den Text betrifft ist manches Abschreckende gemildert, da R. Aaron Ibn Chajim in seinem trefflichen קרבן אהרן die richtigeren Lesearten hergestellt und überhaupt den Weg zur systematischen Auffassung angebahnt hat. Doch muß bemerkt werden, daß sich nichtsdestoweniger manche schwierige, mitunter auch fehlerhafte Lesearten in unserm Texte erhalten haben; und es wird gewiß manchem Leser die Mittheilung alter, von den heutigen Ausgaben weit abweichender Lesearten nicht unwillkommen sein. Die Seminarbibliothek

besitzt ein altes, früher der Saraval'schen Bibliothek angehörendes Sifra-Manuscript (in dem Saraval'schen Katalog bezeichnet Mscr. LXVII), das in deutscher Schrift und mit der bei den deutschen Juden des Mittelalters gebräuchlichen Orthographie (עימו ניכנס עיניני דיבר וכו׳) geschrieben ist. Eine paläographische Angabe des Manuscriptes liegt außer dem Bereiche dieses Aufsatzes; die meisten Stellen scheinen mit Genauigkeit abgeschrieben zu sein, manche Auslassungen sind von derselben Hand an der Seite, zuweilen über der Zeile angemerkt, manche von späterer Hand. Rasuren finden sich wenige und sie sind noch lesbar, zuweilen sind Wörter durchgestrichen; das Manuscript hat 148 Blatt klein Octav. Schon der äußern Anordnung nach hat dieses Manuscr. einen Vorzug vor den Sifraausgaben, es laufen in ihm nicht die פרשות und פרקים confus durcheinander; die פרשה selbst bildet den ersten פרק und es fangen in jeder פרשה die פרקים von vorn an[1]). Nur ist zu bedauern, daß der Schreiber mitunter unterlassen hat bei dem פרק die Ordnungszahl anzugeben und die Aufschrift blos פרק ist, zuweilen aber läuft die פרשה continuirlich fort und ist nicht in פרקים getheilt. — Schon in der den Eingang zum Sifra bildenden י״ג מדות hat das Manuscript andere Lesearten. In den Ausgaben ist: מק״ו כיצד ויאמר ה׳ אל משה ואביה וכו׳ ק״ו לשכינה י״ד יום אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון. Hierin liegt nun aber nicht die Erklärung des ק״ו sondern des דיו, und so faßt es auch Raschbam Baba batra 111 auf. Die Leseart אלא weiset auch darauf hin, daß nur dieses דיו erzielt werden sollte. Das Manuscript (das übrigens auch den Verf. richtig anführt, in den Ausgaben ist er entstellt) hat: מק״ו כיצד וכו׳ ק״ו לשכינה י״ד יום דיו לבוא וכו׳. Es wird also hier zweierlei angegeben: erst wird erklärt מק״ו כיצד und hierzu wird der Vers ואביה angeführt, dort ist ein ק״ו. Hierauf wird gefragt ק״ו לשכינה und hierzu geantwortet דיו. Auch

1) Um den Leser über die Abtheilungen in den Ausgaben zu orientiren sei hier bemerkt, der Sifra zerfällt in größere Abschnitte דיבורים, so z. B. דיבורא דנדבה Levit c. 1 bis c. 4, דיבורא דחטאות c. 4. 5 u. s. w. Jeder Abschnitt zerfällt wieder in פרשות, jede פרשה in zwei oder drei פרקים; die Aufschrift ist aber nicht פרשה א׳ פרק א׳ sondern פרשתא א׳ (in der Jeßnizer Ausgabe; die Venetianer hat blos פרשתא ohne die Ordnungszahl), die andere Abtheilung (Unterabtheilung) ist פרק ב׳. Bei der zweiten פרשה würde man wieder erwarten פרשה ב׳ und bei der Unterabtheilung פרק ב׳; da ist aber für diese פרק ג׳, bei der dritten פרשה ist פרשה ג׳ und פרק ד׳; und so sind die פרקים auf einander bezogen, obschon sie nur die Unterabtheilungen der פרשות sind. Diese höchst unlogische Ordnung ist nur geeignet den Leser zu verwirren. — Die mir vorliegenden Ausgaben sind: Venedig, Bamberg 1545, und Dessau 1742. Auch auf die פסיקתא דר׳ טוביה Venedig 1546 ist Rücksicht genommen worden.

Raschi Sebachim 69 faßt dieses מק"ו כיצד in der gedachten Weise auf, vgl. das. und ק"א; es scheint Raschi hat wie das Manuscript דיו ohne das vorhergehende אלא gelesen. —

Bei der Regel דבר הלמד מסופו haben die Ausgaben: כיצד ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר מטמא יכול אף בית שאין בו אבנים ועצים ועפר ת"ל ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו וכו' דבר הלמד מסופו שאין הבית מטמא עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר. Da ist nun aber freilich sehr auffallend, wenn בית an sich eigentlich nur ein Haus שיש בו אבנים ff. bedeutet, dann bedarf es nicht hierzu des דבר הלמד מסופו, vgl. ק"א (hier unter dem Titel מדות אהרן). Das Manuscript hat hier eine andere weit befriedigendere Leseart: דבר למד מסופו כיצד ונתתי נגע וכו' משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר בית (l. ובית oder וגם בית) שאין בו אבנים ועצים ועפר במשמע וכשהוא אומר ונתץ את הבית את אבניו את עציו ואת כל עפר הבית דבר למד מסופו שאין הבית מטמא בנגעים עד שיהו בו אבנים ועצים ועפר. Also in dem ersten Satz ganz das Gegentheil von unseren Ausgaben! Bei den ז' מדות des Hillel führen, wie ich an einem anderen Orte aufmerksam gemacht, die Ausgaben nur sechs מדות an[2]). Das Manuscript hat richtig: הלל הזקן דרש שבע מידות לפני בני בתירה קול[3]) וחומר וגזירה שוה ובנין אב ושני כתובין וכלל ופרט וכיוצא בו במקום אחר ודבר למד מעניניו. Wajikra Perek 2 V. 1. 2 in den Ausgaben אמר ר' יהודה ב"ב י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין וכו' ואלו הן ובבוא משה אל א"ם וכו'. Die dreizehn Stellen die nun angeführt, sind eigentlich nur zwölf, und kaum so viele, denn ובבוא משה לדבר אתו hat offenbar die Bedeutung: Moses kam . . . um mit ihm (mit Gott) zu sprechen, aber nicht daß Gott mit ihm spreche, so daß אתו sich auf Moses beziehe (wie ק"א daselbst annimmt) und dieses אתו ein מיעוט sei! — Hören wir aber die Angaben des Manuscriptes[4]): ואלו הן ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו וידבר אליו[5]) ונועדתי לך[6]) ודברתי אתך[7]) אשר אועד

---

2) Vgl. Programm zur Eröffnung des Seminars, S. 15, Anmerk. 2.

3) So ist hier durchgehends im Manuscript für das gewöhnliche קל.

4) Zum genauern Verständniß geben wir in den folg. Anmerk. den Ort der Schriftstellen und die Weise der Aufzählung an.

5) Numer. 7, 8. 9. Hier sind zwei מיעוטין und nicht wie ק"א meint drei, da wie im Text bemerkt wurde, אתו sich nicht auf Moses sondern auf Gott beziehet.

6) Exod. 25, 22.

7) Das.

לך[8]) לדבר אליך[9]) ביום צותו[10]) את אשר יצוה[11]) את כל אשר אצוה אותך אל בני יש'[12]) ויהי ביום דבר י"י אל משה בארץ מצ'[13]) אלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר י"י אל משה בהר סיני[14]) ויקרא אל משה וידבר י"י אליו[15]). Hier also dreizehn מיעוטין, wenn auch nicht nach der Reihenfolge der Schrift[16]).

Zu Ende dieses Perek ist die Leseart in den Worten des אלעזר verschieden: R. A. b. David las anders als die uns vorliegenden Ausgaben, aber ק"א vermag nicht in dieser Leseart einen Sinn zu finden, vgl. das. Das Manuscript hat: אלעזר בן אחווי אומ' יכול לא היה מדבר עימו לצורך עצמו ה"ל לאמר לאמר ליש' לא היה מדבר עימו[17]) מדבר עימו לצורך עצמו, wodurch die Leseart des ראב"ד vollständig gerechtfertigt ist.

Höchst merkwürdig ist auch folgende Leseart des Manuscriptes das. Parasch. 2 N. 2. בני יש' סומכין ואין בנות יש' סומכות ר' יוסי ור' שמע' אומ' נשים סומכות רשות אמר' יוסי אמ' לי אבא אלעזר היה לנו עגל של זבחי שלמים והוצאנוהו לעזרת הנשים וסמכו עליו הנשים וכי יש סמיכה בעזרת הנשים אלא מפני נחת רוח של נשים. Die Ausgaben haben — und so führt es auch Talm. Chagiga 16b an — לא מפני שסמיכה בנשים אלא וכו'.

Auf andere wichtige Varianten werden wir bei den betreffenden Stellen zurückkommen; hier sei noch bemerkt, daß das Manuscript auch in den Namen der Autoren häufig von den Ausgaben und nicht selten zu seinem Vortheile variirt. So wurde oben (S. 152, Anmerk. 8) das auffallende ר' שמעון בן גמליאל אומר משום ר"ש בן לקיש hervorgehoben: das Manuscript hat רשב"ג אומר משום ר' יהודה בן לקיש.

---

8) Das. 30, 6. 36. Dieses sind zwei מיעוטין. Im Manuscript ist entweder durch Homöoteleuton einmal אשר אועד לך ausgefallen, oder auf die beiden Stellen 30, 6. 36 zugleich bezogen.

9) Das. 29, 42.

10) Levit. 7, 38.

11) Exod. 34, 34.

12) Das. 25, 22.

13) Das. 6, 28.

14) Numer. 3, 1.

15) Levit. 1, 1.

16) Vgl. ק"א z. St.

17) Hier fehlt wahrscheinlich das Wörtchen הא oder אבל.

Dieser ר׳ יהודה בן לקיש gehört zu den Tanaïm, vgl. Schabbat 43b, und hat seine Anführung durch רשב״ג nichts Befremdendes [18]).

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Hebräische Grammatik nach neuen sehr vereinfachten Regeln und Grundsätzen, mit polemischen Anmerkungen wie auch mit Beispielen zur Uebung versehen. Verfaßt von Israel Michel Rabbinowicz aus Antipolie im Gouvernement Grodno, zur Zeit Studiosus der Universität Breslau. Selbstverlag des Verfassers. Grünberg 1851. Druck von W. Levysohn.

Das Bestreben der neuesten Zeit, sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht, dasjenige auf kürzerm Wege zu erreichen, was so viele Zeitalter hindurch auf eine viel weitläufigere Weise erreicht worden ist, hat sein Ziel durch Eisenbahnen, Dampfschiffe und Telegraphen einerseits, so wie anderer Seits durch neue methodische Lehrbücher gefunden. Besonders hat die Jacotosche und Rudhardsche Sprachmethode eine neue Laufbahn geschaffen, und ihr Bemühen, Alles faßlicher darzustellen, hat in verschiedenen Kreisen Anerkennung gefunden. Auch das hebräische Sprachstudium hat hierdurch gewonnen, wovon namentlich Lehrbücher von Soffer, Leser, Goldstein ꝛc. sattsam zeugen. Hierher gehört auch das vorliegende Werk von Rabbinowicz. Es kündigt sich dem Titel nach als eine in diesem Fache neue Erscheinung an. Die Zeitung des Judenthums hat sich ganz kurz über dieses Werk (4ter April, Magdeburg, 17. März 1853) ausgesprochen und nur erwähnt, daß 36 Puncte vom Verf. angegeben worden seien, in welchen er von seinen Vorgängern abweiche.

Dieselbe Zeitschrift bemerkt nur noch, daß der Verfasser nichts Sonderliches über die tempus-Bedeutung und über das ו conversivum

---

18) Auch die Venetianer Ausgabe hat ר׳ יהודה בן לקיש. Die Dessauer Ausgabe ist übrigens nicht nur reich an derartigen Fehlern, sondern es sind auch zuweilen in ihr ganze Stellen ausgefallen. So ist Wajikra Per. 2, 11. 12 ונפשו לו (l. לא) חיה אף חית הקודש וכו׳: der Zusammenhang ist nicht abzusehen. Aber nach נפשו לא חיה fehlen folgende, im Manuscript und in der Venetianer Ausgabe sich findende Worte: ר״ע אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות וכו׳. Und so wird auch verständlich das das. folgende אמר ר׳ שמעון איני כמשיב על דברי רבי, welches wie bekannt ר״ש gewöhnlich in Beziehung zu ר״ע sagt.

gesagt habe. Abgesehen davon schlägt auch hier Referent seinen Weg ein, sich über das angezeigte Werk unparteiisch auszusprechen.

Die Vorrede enthält weitläufig den Plan des Ganzen. In Hinsicht der Abweichungen von den Koryphäen der hebr. Grammatiker, vermissen wir ungern Fürst, der ebenfalls ihnen beizuzählen ist. Die Einleitung enthält, ehe es noch zur Flexion kommt, 70 Seiten in einer polemischen Weise: und hier schon haben wir es mehr mit einer kritischen Darstellung, als mit einer eigentlichen Grammatik zu thun. — Zunächst in aller Kürze die folgenden Capitel: 2. Cap. Declination (— S. 97); 3. Cap. Accentlehre; 4. Cap. Verwandlung der Laute; 5. Cap. Die Conjugation; 6. Cap. Die Partikeln (— S. 277); dann noch einige Nachträge und Verbesserungen. Einen eigentlich syntaktischen Theil enthält die Sprachlehre nicht. Da, wo nur gelegentlich das Syntaktische mit dem Etymologischen verbunden wird, wie beim ו conversivum und beim Infinitiv, soll am gehörigen Orte darüber gesprochen werden. — Bereits bei der Aufführung des hebr. Alphabets finden wir das Dagesch in die mutos gesetzt. Am zweckmäßigsten scheint es aber, diese Buchstaben (בג"ד. כפ"ת) als aspiratae und tenues mit und ohne Dagesch anzuführen. Der Verf. hat neue voces memoriales geschaffen. Für בְּמַנְפִּין das Talmudische מנצפך (= מִן צֹפֶךָ Von deinem Propheten) (andere v. m. s. weiter unten). Den Vocalen ist auch hier das Schwa als Halbvocal beigegeben. Die Buchstaben sind in Hinsicht ihrer Bedeutung nach Hitzig und Olshausen erklärt. — Wenn übrigens nach dem Dafürhalten Neuerer die Buchstaben ט — א Theile des Hauses und nöthigen Hausrath bezeichnen, so möge auch ט nicht die „sich ringelnde Schlange", sondern einen dieser Gestalt ähnlichen Gegenstand, etwa einen Schlauch in schlängelnder Form vorstellen. — Das Bemühen das Hebräische vom Hebräischen und nicht von verwandten Dialecten, namentlich vom Arabischen abzuleiten, ist löblich. Führt man auch das Griechische etymologisch auf das Sanscrit zurück, so hat doch das Griechische am meisten zunächst mit dem Griechischen Aehnlichkeit: eben so verhält es sich mit dem Hebräischen. Das ק als Rand des Ohrs bezeichnet, gibt einen anschaulichern Begriff, als den des Hinterkopfes; da es die rohen Umrisse eines Ohrs bildet. — Was die Eintheilung der Consonanten anbelangt, so werden nur (§. 2.) אהוי, אהחע und למנר nach ihren Eigenthümlichkeiten abgesondert. Wenn es aber hier heißt, daß א am Wortende stumm sein kann, wie in נָרָא, so ist doch anzunehmen, daß es früher, wie ו und י durch Mappik in solchen Fällen

bezeichnet und dadurch spürbar war (Gesen. Gramm. v. Rödiger 1851. §. 14). Was (nach A. 2.) die Verwandtschaft zwischen ם und ן betrifft, so sind diese Buchstaben nur als finales sogenannte nasales. Hierauf hat schon Joël Brill in: Elemente der hebr. Spr. (Wien 1794) aufmerksam gemacht. Es erklärt sich hieraus die Betonung der afformativa תֶּן, ּתֶּם, הֶן, הֶם, um durch die Dehnung eine mögliche Verwechselung zu vermeiden! — §. 3. Von den Vocalen und ihrer Verwandtschaft mit einander. „Das Segol vor einem stummen ה am Ende wird im stat. constr. in Zere verwandelt, z. B. מַעֲשֶׂה, מַעֲשֵׂה, während sonst die Vocale im stat. constr. wohl verkürzt, aber nie verlängert werden." Hieraus wird der Schluß gemacht, daß das Segol hier lang sei (a. a. O. A. 3). Am richtigsten erscheint es aber hier heteroclita anzunehmen, wie dieses auch bei Formen wie בַּתֵּךְ und בָּתֵּךְ der Fall ist. §. 5. Vom „שְׁבָא" (nicht שְׁוָא). Der Verfasser sagt: „Von שְׁ֗יבָא, die Ritze, das Loch." Vielleicht aber entspricht dieser Ausdruck dem Aramäischen שְׁבָא captivitas; weil dadurch der Buchstabe keine freie Aussprache hat und sich entweder an den vorhergehenden, zum Auslauten, oder an den folgenden zum Anlauten anlehnen muß. §. 7. Vom Schwa mobile und quiescens. Hier kann vom Referenten nur die Ansicht empfohlen werden, daß das Schwa mobile auf einen langen Vocal folge; inwiefern derselbe eines Schwa quiescens, gleichsam als Stütze, gar nicht bedarf. Ist aber ein langer Vocal accentuirt und hat er, besonders am Ende, ein Schwa quiescens, dann ist der Fall so aufzufassen, daß der Vocal zerdehnt werden muß: etwa wie ionisch τυπτέειν = τύπτειν, oder μᾶλλον = μα̃αλλον; also daß der lange Vocal ursprünglich in der Aussprache einen kurzen Vocal nach sich zog, der dann ein Schwa quiescens nöthig machte, z. B. דָּבָר lies Da baar. Und in sofern kann auch dasjenige, was (S. 18, Anm.) in Betreff der Ansicht von Gesenius im Lehrgebäude §. 14, gerügt wird, seine Geltung behalten. — §. 9 gibt eine ächt kritische Beleuchtung über die Entstehung der Vocalzeichen. Hier sind die ältesten jüdischen Grammatiker, vorzüglich der rühmlichst bekannte Aben-Esra und für die neueste Zeit mit Recht Hupfeld angeführt und streng beurtheilt. (Im Verfolg des Ganzen macht der Autor seine Arbeit durch dergleichen wörtliche Citate interessant und seine talmudischen Kenntnisse, so wie seine strenge Auffassung der hebräisch geschriebenen Sprachlehren können manchen Aufschluß geben!) Gelegentlich eine Notiz von einer Bibel vom Jahre 916, gefunden in der Krimm, von welcher Dr. Pinner 1845 den ganzen חֲבַקּוּק herausgegeben hat. Sie hat die Vocalzeichen über den Consonanten und zum

Theil andere Figuren. Es knüpfen sich daran Bemerkungen, die tiefern Forschern der hebr. Sprache in Betreff der Vocalisation unmöglich gleichgültig sein können. — §. 10 handelt von den stummen Buchstaben אהוי, „das א entspricht dem Zere.“ Am Füglichsten erscheint es aber, diesen kaum hörbaren Laut, wenn er quiescirt, nur als spiritus lenis zu betrachten; weshalb er nach ganzen Vocalen und Halbvocalen quiesciren kann. (Vgl. וַיִּרָא) z. B. ראשׁ. רִאשׁוֹן. רֵאשִׁית. מֵרַאֲשׁוֹת. Den Buchstaben אהוי (als schwachen Buchstaben überhaupt) reiht der Verfasser auch noch das ן an, und als paragogisch (§. 11) die 5 Consonanten אהוין. Daß aber durch das ן finale, eben so wie durch das griech. ν ἐφελκυστικόν eine Emphase hervorgebracht werden soll, ist einleuchtend und der Ausdruck „paragogisch“ ist nicht streng anzunehmen. — c. Die 6 Consonanten הֵתֵל הַיָּמִין werden als oft ausfallende und sich assimilirende näher betrachtet. §. 12. Die Buchstaben בֶּגֶד כְּפַת (= בְּגַד כְּפַת) Feststellung des Dagesch lene. Es ist aber hier nicht zu einer ganz klaren Ansicht gekommen. Was hindert denn in Formen wie מַה-בֶּצַע (Anm. 2. a. a. O.) das Dagesch lene zugleich als forte zu betrachten? Ist es doch einerseits lene und ausschließend die Aspiration, vertritt es zugleich das Dagesch forte (Gesen. Gramm. von Rödiger. §. 13. 3. p. 39). §. 19. Die Stämme oder Classen מִשְׁקָלִים; die alte hebr. Benennung ist wieder hervorgesucht und die (von פָּעַל) abgeleiteten grammatischen Benennungen פ״ם (erster Wurzelbuchstabe ע״פ, ל״פ) treten wieder ein. Es sollen aber eben diese Namen die bisher gebrauchten פנ, פי u. s. w. vereinfachen (p. 56. 57.), so ע״פ für die verba geminata. Diese Vereinfachung dürfte bei gereiftern Schülern ihren Zweck nicht verfehlen. §. 15. Für die afformativa und praeformativa, so wie für die Suffixa überhaupt, ist die vox memorialis מִבְּהוּנָתִי (von meiner Priesterschaft, zu übersetzen) gewählt: עִבְרִית, שִׁירִי, פְּקַדְנוּ ꝛc.

Im Verfolg bis zum §. 21 werden die Regeln des Wohlklanges und zugleich des damit in Verbindung stehenden patach furtivum, als Ursachen für die in den verschiedenen Flexionen stattfindenden Vocalveränderungen, näher erläutert. Gleichsam als Masorethisches enthält §. 22 „die außergewöhnlichen Zeichen“ in der h. Schrift, wobei eine Ansicht von Gesenius (in seinem Lehrgebäude S. 125) als eine irrige bezeichnet wird, da der Verf. als Talmudist dergleichen Citate aus dem Talmud richtiger aufzufassen glaubt. — Cap. II. Die Declination (—S. 98). Der Verf. hat beim Artikel, die unregelmäßigen Formen berücksichtigend, auch jedes ἅπαξ λεγόμενον aufgeführt. Eine hervorzuhebende kritische Ansicht über die Bildung des pl. וֹת für וֹת gegen

Kimchi, Gesenius (Rödiger) und Ewald ergeben die Anmerk. 1—18 (S. 76—79). Jedenfalls zeugt das detail vom durchdachten fleißigen Studium. — Bei der Erklärung der plural-Endung und Declination überhaupt wird passend das Wort שִׁיר als Musterwort gewählt. Bereits ist hier schon die Declination der Partikeln angereiht (§. 7). Statt der Benennung Dual gibt uns §. 8. eine Ansicht von einem verstärkten plural, der sich in Wörtern, wie: יְרוּשָׁלַיִם, דְּרָכַיִם ꝛc. zeigt. In einer besondern Anmerkung (Anm. 2) wird der Dual ganz entfernt und Formen wie מַיִם werden für pluralia tantum erklärt. Betrachten wir die Sache von philosophischem Standpunkte aus, wie es vom vielseitigen Alexander von Humbold geschehen ist, so erscheint der dual als die ältere, der plural als die spätere Form. Ersterer ist aus den verschiedenen Gegensätzen in der Natur entstanden, wie Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpfe ꝛc. Und warum sollte dieses nicht in der hebräischen, einer so alten Sprache, auch der Fall sein? Freilich bezeichnete מַיִם späterhin nur einen verstärkten Plural, oder einen plurale tantum; früher aber gewiß (cf. I. Mos. 1. 6. 7.) den Himmels-Ocean und den irdischen Ocean. (Vielleicht auch den östl. und westl. Ocean?) Eben so kann auch die Form מִצְרַיִם auf die älteste Eintheilung Egyptens hindeuten, in einen obern und untern Theil, da die Eintheilung des Landes in Oberegypten, Mittel- und Unteregypten erst seit 650 v. Chr. durch Psammetich stattgefunden hat! — §. 9. Ganz kurz sind die Fürwörter angeführt. — §. 10. Die Zahlwörter. Das ה mit dem vorangehenden langen Kamez ist: „Adverbialendung. Es versteht sich von selbst, daß diese Adverbialendung vor weiblichen Hauptwörtern wegfallen muß, damit sie nicht für eine Femininendung des adjectivum gehalten werde." — Ein reichliches Verzeichniß der pluralia enthält §. 12. Sowohl hier, als auch bei der unregelmäßigen Bildung der feminina erkennt der Verf. nichts weiter als verschiedene Formenentlehnungen und verweist auf Cap. I. §. 13, woselbst von 5—6 verschiedenen Formen für eine und dieselbe Bedeutung die Rede ist, z. B. שְׁבוּת nach פְּרוּת, שְׁבִי nach פְּרִי ꝛc. (Aehnlich leitet Ewald den pl. אָבוֹת vom Stamme אָבָה ab und hält nur das ו als altes Zeichen des pl.)

Cap. III. Die Accentlehre. Der Verf. erwähnt selbst den Grund, weshalb er dieses Capitel der Vocalveränderung voraufgehen läßt, indem er nämlich die Hauptänderungen nur durch die Accente bewirkt sieht. Zu dem Eigenthümlichen gehören hieher (A. 1. S. 104) die durch das ו conv. bei den verbis לא und לה stattfindenden Ausnahmen und noch andere, die sorgfältig spezificirt sind. — Dann folgen die „bibl. und

poet.“ Accente, über Namen derselben und sehr reichliche Citate. Hierbei ist aber eine sorgfältige Vergleichung der Ansichten Ewald's vonnöthen. (Ausführl. Lehrgeb. der hebr. Spr. 1844. S. 132 u. folg.) Cap. 4 Verwandlung der Laute. Durch die Bemerkung über die Veränderung des langen Kamez und Zere werden mehrere paradigmata (II. III. IV.) in eine Form gebracht; so wie auch mit Zuziehung der aus den masculinis gebildeten weiblichen Formen. So geht das Streben dahin, durch Aufstellung einer einzigen Declination für die masculina und für die feminina die 30 Declinationen bei Gesenius (Rödiger) auf eine zu reduciren. Die Sache hat aber gleichwohl für den Anfänger ihre Schwierigkeit. Lassen sich doch auch im Lateinischen die 5 Declinationen in 3 oder in 2 vereinigen: aber für den Anfänger ist dennoch die Annahme von 5 Declinationen verständlicher. (So wie im Französ. die Lehre vom régime direct und indir. den Schülern der untern Stufe minder verständlich ist, als die Annahme von 3—4 Decl.) — Dagegen werden anzuerkennende Verirrungen in den von Gesenius und Ewald aufgestellten Paradigmen nachgewiesen, z. B. die unrichtige Form זִקְנֵכֶם für זְקֶנְכֶם, wofür sich bereits bei Vater (Sprachlehre 1797. S. 208) das Richtige findet. In §. 7 sind concordanzmäßig die unregelmäßigen Formen der nomina nachgewiesen (S. 148). Zu den neuen Behauptungen gehört auch dasjenige, was §. 13 „über die Verwandlung der חֲטוּפִים in einander“ gesagt worden ist. — §. 9. (S. 149—150.) „Die Verwandlung kurzer Vocale in lange.“ Irrthümlich nur ist hier wieder (S. 150) הֵחֵל = הֵחַל aufgeführt, ein Fehler, den später Gesenius, durch Ewald belehrt, stillschweigend verbessert hat. Der Stamm ist חָלַל (ע"ע). Vgl. הֵסֵב! — C. 5 die Conjugation (155—272).

Zu den ferner neuen Behauptungen gehört auch die Erklärung des praeteritum als Biegungsform gegen Gesenius. Der Verf. betrachtet, wie die frühern jüd. Grammat. den Infinitiv als Grundform des verbi. Wenn aber streng genommen der Infinitiv den Uebergang vom nomen zum verbum macht, von der Bewegung zur Ruhe; so kann namentlich in einer alten Sprache, wie die hebräische ist und in der das Empirische vorherrscht, wohl eher das verbale Verhältniß durch das praeteritum als durch den Infinitiv ausgedrückt worden sein. Um aber seinen Grundsatz fest zu halten, hat der Verf. die Conjugationen nach dem Infinitiv genannt, als נִפְעֹל ꝛc., und für קָטַל die frühere Form פָּקַר wieder in Aufnahme gebracht. Eine scharfe Definition der verschiedenen Conjugationsformen scheint nicht zum Plane des Verf. gehört zu haben. Cap. 5. §. 2. bemüht sich derselbe die

vielen überflüssigen Infinitiv-Formen wegzuschaffen und weist das Irrige nach. Dann ist ein reichliches Verzeichniß der üblichen Formen im Gegensatz zu den seltnern aufgeführt. §. 3. findet man eine neue Erklärung des unabhängigen Inf. und der Bildung und Ableitung der prtcpia. Für Pual und Hophal werden (nicht wie früher bei jüd. Grammatiken die Formen פֻּקַּד und הָפְקַד) doppelte Formen mit und ohne מ angenommen. Letztere Form wird als eine spätere betrachtet und das מ (wohl besser als von מִי) von הֶאֱמַנְתִּיו abgeleitet. Hier finden wir gelegentlich bei der Erklärung des unabhängigen Infinitivs Syntaktisches. Verfass. erklärt das Voranstellen des Inf. also: „Die Hebräer pflegten nämlich bei einer Erzählung oder Schilderung das Resümé derselben voranzuschicken (vgl. 3. Mose 11. 9) בַּמָּיִם rc., damit die Aufmerksamkeit des Zuhörers mehr auf den Hauptinhalt gerichtet würde“ rc. Ref. findet bei Verbindung des Inf. mit den temporibus finitis, sei es, daß ersterer vor- oder nachgesetzt wird, ein analoges Verfahren wie beim Substantivum, das dem verbo cognato beigefügt wird (חָלָה חֳלִי). In beiden Fällen (sei es, daß der Inf. vor- oder nachgesetzt wird) wird, wie beim adjectivum durch die comparation die Kraft der Eigenschaft, hier (beim verbum) die Kraft der Handlung gesteigert. — Mit Recht sieht aber der Verfass. die verba geminata (ע"ע) als die älteste Formation an, da füglich alle Stämme von 3 litteris radicalibus auf 2 gebracht werden können (vergl. δείκνυμι. δεικ. δεκ. δκ.). Das Kürzere, das Einfachere ist gewiß das Aeltere gewesen. Die Tabellen der regelmäßigen Conjugationen sind vollständig: die particip., infinit. und gerund. genau angegeben. Auch sind die Formen des Kal med. E und A (S. 177—180) in vielfachen Beispielen aufgeführt und die Bemerkungen über einzelne Formen des Piël und Hithpaël verdienen Aufmerksamkeit (besonders נִכַּר, הִתְנַכֵּר). Die verba tertiae gutt. (§. 6.) werden berücksichtigt. Natürlich muß es Statt לאהתע besser heißen: להתע, da das א nur als littera quiescens in Betracht kommt (ל"א v. quiesc.) und auch die beigesetzten Beispiele kein verb. mit gutturalem א ergeben! — Die verba mediae guttural. richten sich im Kal nach den tert. gutt. Hier macht aber dennoch das patach furtivum eine Ausnahme, wie aus den angeführten Beispielen נְאַל und פְּתֹחַ zu ersehen ist. Ferner: „Dagegen richten sich die Classen von verbis, deren ע"פ (2. Radical) ein ה oder ח ist, nach der Analogie der regelmäßigen Conjugation, z. B. נִחַם.“ Auch hier ist die Analogie beschränkt durch die Verdoppelung. Der Verf. erwähnt freilich kein dagesch forte occultum. Nach der Ansicht des Verf. aber, daß kein kurzer Vocal ohne Stütze gelassen werden kann, sei es

durch Accente oder durch Auslauten auf Dagesch, Schwa quiescens oder Mappik, müssen wir hier lesen: נִגְהָם. Auch gleicht ein solches ה dem כ (v. אֲנֹכִי und אֲנַחְנוּ). Angeführt und widerlegt ist hier Ewald, Gr. 1827. (Vgl. jedoch dess. Gr. 1844. „Schwache Verdoppelung".) §. 8. wird die fremdartige Vocalisation der 5 verba לא als Vocalversetzung erklärt, יֹאכַל = יֵאָכֵל. Bei den verbis לה werden die von Gesenius und Rödiger angegebenen Inf. als des Piël, Pual, Hiphil und Hophal verworfen. Ferner: Formen wie גִּלֵּיתָ und גִּלִּיתָ müssen nebeneinander bestehen. (Rödiger hat die Form mit Chirek in Parenthese gebracht.) — §. 10. Die verba ל"א. „Ist, heißt es (S. 211), das ל"פ ein א, so wird in der vorletzten Sylbe das Patach in das dem א entsprechende Zere verwandelt" (Cap. I. §. 10). Hieraus entnimmt der Verfass. für die Vocalveränderung der ל"א, wo Statt des Kamez ein Zere gesetzt wird, daß das א eigentlich nur dem Zere entspreche; also הִמְצֵאתָ = הִמְצָאתָ (cf. בֵּיתָ, בַּיִת). Die verba פ"נ (A. 1. S. 216.) werden mit ל"ה in sofern verglichen, als bei beiden verbis nur 2 Radicalbuchstaben deutlich vernommen werden. Die Form נְגַשׁ (Ges. Röd.) wird wegen des unregelmäßigen fut. gerügt. Bei den verbis פ"י (S. 221.) wird Gesenius' Ansicht, daß nur die v. יָטַב, יָלַל, יָבַק, יצר, יָקַע, ישר eigentliche פ"י wären, widerlegt, indem man bei den nominibus ungefähr 150 פ"י und nur 3 פו findet. (V. S. 221. 222.)

§. 15. 16. behandeln sehr ausführlich die verba ע"ו und ע"י, so wie die vielbuchstabigen verba. — §. 17. (S. 251.) Das ו conjunctivum (conversivum). Eine Erklärung desselben wird vermißt. Es heißt: „Wenn im Hebr. das futurum (wie das praeteritum) keinen tempus-Character hat", dann wäre es am Angemessensten nur von einem infectum zu reden, welches absolut als futurum und relativ als Imperfectum aufzufassen ist. Uebrigens ist der Einfluß dieses Buchstaben auf Accent und Vocalisation genau bestimmt. Auch sind die Bemerkungen über den Imperativ in verschiedenen Formen nicht unwichtig. — §. 19. enthält die Pronominal-Endungen bei verbis, und ihre Bindevocale geben eine vollständige Uebersicht über diesen Gegenstand. §. 21 gibt ein weitläufiges Verzeichniß der verba ע"ע und ע"י. Cap. 17. Die Partikeln. Wir finden hier nur die gebräuchlichsten Formen dieses Hauptredetheils. Zu beachten sind auch die Nachträge und Verbesserungen.

Nach dem zum Theil Beurtheilten, zum Theil nur Angezeigten dürfte sich folgendes Resultat ergeben. Die Ansichten des Studiosus Rabbinowicz zeugen im Allgemeinen von Sachkenntnissen, vom Nachdenken und Fleiß; besonders beweisen sie gute Bibelkenntnisse und talmudisches Wissen. Deshalb wird das Buch Kritikern und Forschern, was das Studium der hebr. Sprache anbelangt, so viel sich auch für das Ganze pro et contra sagen läßt, keinen unwesentlichen Nutzen gewähren. Da aber, wie bereits oben erwähnt, nur der etymologische Theil vorzugsweise in der Sprachlehre unseres Verfassers berücksichtigt worden ist, so kann die Schrift nicht als eigentliche Grammatik in dieser Gestalt, wohl aber als ein zu beachtendes gelehrtes Repertorium betrachtet werden. Der Verf., wie aus der Vorrede zu ersehen, von bedeutenden Persönlichkeiten aufgemuntert und befördert, dürfte in einer zweiten Bearbeitung das Ganze in eine vollständige Sprachlehre umgestalten, auf daß auch dadurch der Wunsch des Referenten, daß das Werk dem Theologen, dem das gründliche Studium der hebr. Sprache nicht genug anzuempfehlen ist, förderlich werden möge, in Erfüllung gehe.

Mühlhausen in Thüringen.

Conrector Dr. Mühlberg.

Religions- und Sittenlehren der Mischnah, zum Gebrauch beim Religionsunterricht. Berlin, bei R. Nesselmann. 1854.

Dieses Schriftchen enthält außer den Pirke Abot aus allen Tractaten der Mischna gesammelte, ethische Aussprüche in deutscher Sprache mit erläuternden Anmerkungen. Abgerechnet aber, daß noch manche Mischna, wie Joma I. 5 vermißt wird, können wir es als dem angegebenen Zwecke entsprechend nicht bezeichnen. Denn zur gelegentlichen Benutzung für den Lehrer ist es erstens — was die Pirke Abot betrifft — gewiß entbehrlich, und existiren schon reichhaltigere Sammlungen von Weil und Andern; um es aber den Schülern als Lehrbuch in die Hand zu geben und beim systematischen Unterrichte zu benutzen, müßte alles Religiös-Moralische, wozu auch die Halacha zum Theile gehört, aus den Talmuden und Midraschim gesammelt, gesichtet, stofflich geordnet und mit entsprechenden Einleitungen versehen sein. Statt dessen bietet das Schriftchen nur eine Anzahl Mischnot, wie sie zufällig in der Mischna auf einander folgen. Wäre der hebräische Text beigegeben, so könnte es noch als Anleitung zum Mischna-Studium dienen. Indessen dürfte es Manchem willkommen sein, um eine Einsicht in die Ethik der Mischna zu gewinnen. L.

Die Juden unter den ersten römischen Kaisern.

Rom, das dem Juda Maccabäus die Hand zum Bunde gereicht hatte, zog noch nicht ein Jahrhundert später die Hand zurück, um dafür den Fuß auf den Nacken Palästinas zu setzen. Der zwischen Hyrcan und Aristobul, den Söhnen Alexander Jannai's, um den Besitz des Thrones ausgebrochene Zwist rief Pompejus als Schiedesrichter herbei; und man weiß wie Rom sich in solchen Fällen das Schiedsrichteramt bezahlen ließ. Auch zeigte sich Pompejus durch seine unwürdige List gegen Aristobul keineswegs seines Beinamens, der Große, würdig. Palästina wurde durch Zwietracht von innen und Treulosigkeit von außen eine römische Provinz. Zwar ließ Roms vorgebliche Großmuth dem Lande einen Schein von Selbstständigkeit und es wurde noch ferner von seinen Königen regiert; aber der Schein war so transparent, daß auch dem kurzsichtigsten Auge in diesen Königen römische Statthalter nicht zu verkennen waren. Palästinas politische Selbstständigkeit war geschwunden; Hyrcan nahm wieder den Thron ein, um von dort aus den Römern zu gehorchen, und der Fremdling Herodes, den sein schlauer idumäischer Vater den Weg durch, und er selbst sich den Weg über Hyrcan zum Throne gebahnt hatte, war ein feiler Römerknecht, und weil durch Rom gehalten ein um so grausamerer Herrscher des tief zerklüfteten Palästinas. Sein Enkel Herodes Agrippa suchte zwar durch milde Regierung dem Volke die von seinem väterlichen Hause ihnen zugefügten Leiden vergessen zu machen; allein auch hierzu mußte die römische Gunst nachgesucht werden, und der Beglücker seines Volks hing von der häufig Unglück verbreitenden Laune des römischen Kaisers ab. Mit Agrippas nur zu bald

erfolgtem Hintritte schwand auch der letzte Schein; Palästina wurde von röm. Procuratoren verwaltet, deren Bedrückungssystem das Volk zu dem verzweifelten Aufstande trieb, der den endlichen Untergang des Staates herbeiführte. — Doch bedingte das Aufhören der staatlichen Selbstständigkeit keineswegs das Aufhören des religiösen Volkthums: die alte Politik kannte nicht ein solches Ziel. Nur beurtheilte die alte Welt die Macht der Gottheiten nach dem Bestehen und der Blüthe ihrer Anhänger; und Cicero vermeinte keinen kleinen Hieb gegen die Juden zu führen, als er für seinen Clienten Flaccus in die rhetorisch zierlichen Worte ausbrach: „Wie theuer das Volk der Juden den unsterblichen Göttern sei bezeugt, daß es besiegt, daß es versetzt, daß es unterjocht ist"[1]. Der redselige Eklektiker hatte keine Ahnung von der Innerlichkeit des Glaubens, für die weltliche Macht und Herrschaft nicht der Maßstab sind: er und mit ihm die ganze polytheistische Welt vermochte nicht den Gedanken zu erfassen, daß der Glaube nicht nach der Extension sondern nach seiner Intensität beurtheilt, seine eigentliche Gewähr in der Treue und Ausdauer seiner Anhänger bei beschränkter weltlicher Macht, in der über den Druck äußerer Verhältnisse erhebenden Begeisterung gesucht werden müsse. Diese Ueberzeugung war bei den Bewohnern Palästinas lebendig: jemehr die politische Selbstständigkeit schwand desto kräftiger erwachte das Bewußtsein, daß der Glaube eine innere Freiheit gebe, die der Eroberungssucht und der Bedrückung trotzt; und als der Tempel in Schutt und Trümmer sank, da erhob sich aus der Asche ein neu verjüngter Phönix und trug nach allen Richtungen den an keinen Ort und Stätte gefesselten Glauben.

Heben wir aber auch neben den vielen, im Gefolge von Roms Oberherrschaft in Palästina einziehenden materiellen Uebeln einen dem Glauben zu Gute kommenden materiellen Vortheil hervor. War es berechnende Politik oder bessere Erkenntniß, der Cultus der Juden wurde durch mehrere von Julius Cäsar und Octavianus Augustus ausgegangene Decrete als gesetzlich betrachtet und den Juden eingeräumt ihn nach ihrer Weise zu üben[2]. Diese Decrete sind nicht als s. g.

---

1) Pro Flacco .c. 28: Quam cara gens Judaeorum Diis immortalibus esset, docuit, quod victa, quod elocata, quod servata.

2) Ueber diese Decrete vgl. vor. Jahrg. S. 460 ff.

Toleranzedicte anzusehen; sie gaben nach römischer Auffassung den Juden eine rechtliche Anerkennung nach der religiösen Seite. Rom sah sich nämlich durch die aus den eroberten Ländern stets mehr in die Metropole eindringenden fremden Culte in der von den Vätern ererbten, und einen Theil der Staatsverfassung bildenden Religion, bedrohet; die strengen Verbote gegen unerlaubte Vereine (collegia illicita) wurden daher auf neue gottesdienstliche Zusammenkünfte ausgedehnt und jede Theilnahme an solchen Versammlungen als Majestätsverbrechen betrachtet[3]). Die Juden bildeten gestattete religiöse Vereine, und es war hierdurch eine ehrende Anerkennung des Glaubens ausgesprochen. Dieser Zustand erlitt zwar unter Tiberius einige Unterbrechung; der bei diesem Kaiser Alles vermögende Sejan war ein abgesagter Judenfeind und brachte es dahin, daß die Ausübung des jüd. Cultus untersagt wurde[4]). Aber dieses Verbot erstreckte sich nur auf Rom und traf auch die dortige zahlreiche, jenseits des Tibers wohnende jüd. Gemeinde nicht hart, da Rom nicht spanische Inquisition übte und die Verbote fremder Culte nur allein gegen deren öffentliche Ausübung gerichtet waren; hingegen war die Ueberzeugung des Individuums untastbar und Niemand konnte in seinem Privatcultus beschränkt werden. Auch wurde mit dem Falle Sejans das Verbot zurückgenommen, und Tiberius zeigte von da ab den Juden eine günstige Gesinnung[5]). Eine eigentliche Bedrohung des Glaubens tritt erst unter dem Nachfolger des Tiberius, Cajus Caligula, hervor und es schien als wollte die Syrerzeit, wo ein Antiochus Epiphanes den Tempel entweihete, sich wieder erneuen. Zwar hatte diesesmal nicht Parteizwist und innerer Verrath das Unglück heraufbeschworen, noch lag der beabsichtigten Entweihung ein tieferer Plan zu Grunde: ein aberwitziger sich selbstvergötternder Kaiser wollte seine Göttlichkeit auch im Tempel der Juden anerkannt wissen; aber die Gefahr war um so drohender als sie von

---

3) Vgl. D. 27. 22. fr. 1. §. 2. fr. 2. fr. 3. §. 1.

4) Sueton, Tiber c. 36. Vgl. auch Tacitus, Anal. 2, 85. Philo (Legat ad Cajum p. 101 c.) sagt ausdrücklich, daß dieses Verbot nur durch Sejans Haß gegen die Juden sei erlassen worden.

5) Philo a. a. O. Merkwürdig ist, daß, selbst in dem nach Sejans Hinrichtung erfolgten milden Edicte des Tiberius, von einigen wenn auch wenigen jüd. Mitwissenden des Verbrechens gesprochen wird (vgl. das.). Ueber das Verbrechen wird geschwiegen. Vgl. weiter.

einem fast allmächtigen, in seinem Wahnwitze allen Vernunftsgründen unzugänglichen Willen ausging, und es bildet dieser kurze Abschnitt eine der tiefsten Leidensperioden Israels. Caligula's Regierung war überhaupt für die Juden sowohl durch das was er wollte als das was er nicht wollte, eine höchst unglückliche Zeit. Jerusalem erzitterte in den innersten Grundfesten vor dem herannahenden Unheil, Alexandrien leerte zweimal den bittern Kelch römischer Hartherzigkeit und imperatorischen Despotismus. Der in letzterer Stadt um diese Zeit lebende jüd. Philosoph, Philo, hat eine Beschreibung dieser Leidensperiode zurückgelassen [6], die zwar in ihrem rhetorischen Schwung manche Uebertreibung enthält, doch sind die Thatsachen leicht erkennbar und sie bieten auch in ihrer Nacktheit ein tief erschütterndes Bild. Wir werden dem Referate Philo's, dem hinsichtlich Jerusalems in historischer Beziehung Josephus beistimmt [7], Manches entlehnen und ihn mitunter um so mehr in seinen eigenen Worten sprechen lassen, als sich in ihnen ein tiefsinniges, von der Göttlichkeit und dem Werthe des Judenthums ergriffenes Gemüth offenbaret; und wenn seine allegorischen Anschauungen ihn theoretisch etwas fernerstehend zeigen, so wurzelt er dennoch seinem ganzen Wesen nach im jüd. Glauben: sein Kampf für Juden ist nicht ein politischer, im Rechtsgefühle allein begründeter, ihn trägt und begeistert der väterliche Glaube, er ist ihm das Höchste, Erhebendste, und darum spricht er die feste Ueberzeugung aus, daß die Gottheit über die Anhänger dieses Glaubens wache.

Im Anfange der Regierung Caligulas hatten die Juden zu Alexandrien eine Verfolgung zu erleiden, die jedoch nicht von dem Kaiser, sondern von dem römischen Statthalter Egyptens, Flaccus Avillius, ausging. Flaccus füllte in den ersten Jahren seinen Posten würdig aus, er handhabte das Recht mit Strenge und Unparteilichkeit und auch die Juden hatten sich über keine Unbill von seiner Seite zu beklagen. Aber er war von Tiberius eingesetzt und war bei diesem hoch in Gunst gestanden; und da Caligula die Anhänger seines Vorgängers

---

6) In den zwei Büchern Adversus Flaccum und de Virtutibus, (auch de Legatione ad Cajum benannt). Philo schrieb auch eine Schrift gegen Sejanus, die aber nicht auf uns gekommen ist.

7) Alterthümer 18. 8. 2 ff. vgl. auch das. §. 1 eine kurze Erwähnung Alexandriens und Philo's.

mit bitterm Haß verfolgte, wurde Flaccus für Leben und Würde besorgt. Beides vermeinte er nun dadurch zu sichern, daß er sich die Anhänglichkeit der von Caligula begünstigten Einwohner Alexandriens zu erwerben suchte. Hierzu, so wurde ihm von einigen alexandrinischen Rathgebern vorgestellt, sei der geeigneteste Weg die Juden dem Volke preiszugeben; und Flaccus ging hierauf ein. Zuerst nur heimlich, er hörte die Juden mit ihren Klagen nicht oder neigte sich auf die Seite der Gegner — und mehr bedurfte es nicht bei dem, nach dem Zeugnisse vieler alten Schriftsteller, ungemein bösartigen und unruhigen Pöbel Alexandriens —, bei folgender Gelegenheit trat er jedoch offen hervor. Agrippa war von Caligula mit dem Theile Palästinas, den sein Onkel besessen hatte, beschenkt worden, und trat die Rückreise von Italien über Alexandrien an. Die Egypter von Natur boshaft und als Feinde der Juden neidisch darauf, daß Palästina einen König habe, suchten vorerst ihren Aerger in einer kränkenden Verhöhnung Luft zu machen. Ein in den Straßen Alexandriens sich häufig herumtreibender blödsinniger Mensch wurde mit einem papiernen Diadem und ein Schilfrohr statt des Scepters in der Hand haltend, im Gymnasium auf eine Tribune gestellt, und von einigen Stangen gleich Lanzen in der Hand Haltenden umgeben, von Anderen feierlich begrüßt, während Andere sich ihm ehrfurchtsvoll naheten, als wollten sie mit ihm von Staatsgeschäften sprechen: und die ganze Versammlung brach in den Ruf **Marin**, die in Syrien gewöhnliche Benennung für König, aus, eine Anspielung auf den in Syrien — Palästina — herrschenden Agrippa [8]). Flaccus schwieg hierzu, und der Pöbel hierdurch ermuntert, versammelte sich den andern Tag und beschloß gewaltsam in die Proseuchen — so wurden zu Alexandrien die Synagogen genannt — Bilder zu bringen. Auch hierzu schwieg nicht nur Flaccus, sondern er ließ einige Tage hierauf ein Edict ergehen, in welchem bekannt gemacht wurde, daß die Juden nicht als Eingeborne sondern als Fremde und Ansässige zu betrachten seien. Eine Einwendung von Seiten der Juden hingegen wurde nicht angenommen [9]). Sie wurden nun aus den übrigen Stadttheilen

8) Das Marin ist מרן. Nun bedeutet zwar מר „Herr"; es scheint aber, daß man nach dem Vorgange des Dominus, womit die römischen Kaiser benannt wurden, dieses מר in jener Zeit vorzugsweise für „König" brauchte.

9) Die Juden zu Alexandrien hatten von Alexander das Bürgerrecht

in das engste Viertel zusammengetrieben und ihre früheren Wohnungen wurden gänzlich ausgeplündert[1]). Und auch hiermit begnügte sich nicht der Haß des alexandrinischen Pöbels: wo sich nur ein Jude blicken ließ wurde er aufs Grausamste gemißhandelt: manche wurden mit Steinen todt geschlagen, andere — und wie Philo berichtet, ganze Familien — lebendig verbrannt.

Die Juden zur Verzweiflung getrieben, beschlossen eine Vorstellung hierüber an den zum Statthalter von Egypten designirten M. Maximus zu senden. Da ließ Flaccus acht und dreißig angesehene Mitglieder des jüd. Senats ergreifen und sie öffentlich im Theater geißeln: einige dieser Opfer gaben nach wenigen Tagen den Geist auf[2]). — Ein neuer Vorwand wurde gesucht, die Juden zu mißhandeln. Sie sollten Waffen um einen Aufstand vorzubereiten, verborgen haben; es wurden nun die Wohnungen durchsucht und man fand keine Waffen. Um sie übrigens auch als Verräther gegen oben zu bezeichnen hielt Flaccus die ihm von den Juden, da sie keine besondere Gesandtschaft schicken durften, zur Uebermachung an den Kaiser übergebenen Adresse, die ihre Ergebenheit und welche Ehre sie dem Herrscher zollten, ausdrückte, trotz seines Versprechens einer günstigen Bevorwortung zurück[3]). (Durch Vermittelung des Agrippa, der inzwischen wieder durch Alexandrien reiste, gelangte jedoch die Adresse an Caligula.

Aber Flaccus erreichte keineswegs das Ziel seiner judenfeindlichen Tendenzen und bald erfuhr er, daß es eine göttliche Gerechtigkeit gebe. Die alexandrinischen Rathgeber, auf deren Zureden er so viele Leiden den Juden mittelbar und un-

---

daselbst erlangt, und es wurde ihnen später von J. Cäsar erneuert. Vgl. 1. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 89.

1) Wie Philo berichtet, war Alexandrien in fünf mit den ersten Buchstaben des Alphabets bezeichnete Quartieren getheilt, von denen zwei zumeist, die anderen drei nicht wenig von Juden bewohnt waren. Wie Philo ferner erzählt (p. 978), verloren die Juden bei dieser Gelegenheit mehr als 400 Häuser mit dem in ihnen befindlichen Habe.

2) Den Juden wurde, wie Philo erzählt, von Augustus gestattet ihre Angelegenheiten durch einen aus ihrer Mitte gewählten Senat vertreten zu lassen. Dieser Senat wird nach Succa 51 b von mehreren Schriftstellern als ein Synhedrin betrachtet, vgl. auch Ketubot 25 a.

3) Derartige Adressen scheinen von den Körperschaften den Kaisern bei ihren Regierungsantritte überreicht worden zu sein.

mittelbar zugefügt hatte, waren die Ersten die ihm bei Caligula verläumdeten; und so wurde er als er einst bei einem Freunde sich beim Mahle befand, plötzlich von einem hierzu vom Kaiser abgesandten Centurionen gefangen genommen und nach Italien abgeführt. Philo glaubt, dieser große Unfall — den Statthaltern wurden gewöhnlich nur nach dem Ablaufe ihrer Amtszeit, wenn sie nämlich von ihrer Provinz abtraten, eine Darlegung ihrer Verwaltung abgefordert — habe Flaccus betroffen wegen seines Verfahrens gegen die Juden, die er völlig vernichten wollte; und hierfür zeuge auch die Zeit in welcher er abgeführt wurde. Es war nämlich gerade am Lauberhüttenfest; aber das Fest konnte nicht gefeiert werden, denn der Schmerz um die gefangen gehaltenen und gemißhandelten Glieder des Senats sowohl als die erlittenen Qualen, ließen kein Gefühl der Freude aufkommen. Da verbreitete sich die Nachricht von der Verhaftung des Flaccus. Man schenkte ihr anfangs keinen Glauben und fürchtete sie sei ausgestreut worden, um die Gesinnung der Juden zu erforschen; doch als es in der Stadt lebhaft wurde und Reiter nach allen Seiten sprengten da wagten sich einige Juden aus ihren Häusern, um sich nach dem Vorgefallnen zu erkundigen. Als nun jene Nachricht sich bewahrheitete, da brachen die Tiefgebeugten in Lob und Dank zu Gott aus und riefen: „Wir freuen uns nicht, o Gott! über die den Feind getroffene Strafe, denn du hast uns gelehrt in deinen heiligen Gesetzen Mitleiden mit dem Feinde fühlen[4]); aber wir danken dir, daß du dich unser erbarmt und unsere Betrübnisse abgethan hast“. So vollbrachten sie die ganze Nacht unter Gesang und Gebet; am frühen Morgen ergossen sie sich hinaus an die nächsten Ufer[5]), stellten sich an einen reinen Ort — Proseuchen (Synagogen) hatten sie nicht,. diese waren zerstört worden — und riefen einmüthig mit lauter Stimme: „Wir kommen, o höchster König der Sterblichen und Unsterblichen! dir zu danken, und rufen hierzu als Zeugen Erde und Meer, Luft und Himmel, und die Theile des Alls und die ganze Welt an. In diesen allein finden wir eine Ruhestätte; was Menschen errichten und herstellen, dessen sind wir beraubt, von Men-

4) Wahrscheinlich eine Beziehung auf Spr. 24, 17.

5) Um wie unmittelbar hierauf gesagt wird, an einem reinen Orte zu beten; vielleicht aber um vor dem Gebete zu baden. Vgl. Philo a. a. Stellen und Berachot 3, 4.

schen sind wir ausgestoßen: sind vertrieben aus der Stadt und aus unseren Häusern. Doch du hast begonnen dich unseren Gebeten geneigt zu zeigen, hast entfernt den Feind unseres Namens und den Urheber so vielen Unglückes; du hast hierdurch in uns die freudige Hoffnung erweckt, daß unsere Entbehrungen bald Ziel und Ersatz finden werden".

Ueber Flaccus ferneres Schicksal bemerken wir kurz: Flaccus wurde auf die Verläumdungen jener Rathgeber seiner reichen und werthvollen Habe beraubt und nach der Insel Andros ins Exil geschickt. Dort lebte er in trüber melancholischer Zurückgezogenheit, und er soll zuweilen des Nachts mit dem Ausrufe aufgesprungen sein: „Ja, ich erkenne König der Götter und der Menschen! daß du dich der Juden annimmst und sie nicht lügen, wenn sie verkünden, daß deine Vorsehung über sie waltet. Ich selbst bin hiervon der sprechendste Beweis: in demselben Maße wie ich gegen die Juden wüthete, werden mir jetzt meine Leiden zugemessen. Sie wurden ihrer Güter beraubt, und mir wurde mein großes Besitzthum entzogen: ich habe ihnen das Heimatsrecht abgesprochen und nun lebe ich in der Verbannung u. s. w."[6]). So war die Lage des Flaccus nach jeder Beziehung traurig; und noch war das Strafmaß nicht erschöpft. Caligula war wo er haßte unversöhnlich, auch lag es überhaupt in seinem Plane die ins Exil geschickten vornehmen Römer hinrichten zu lassen: und an der Spitze dieser zum Tode Bestimmten stand Flaccus. Das Urtheil wurde auch an ihm unter Umständen vollzogen, die sehr an die Todesweise der durch ihn zu Alexandrien gefallenen Opfer erinnerten.

Diese blutige Bedrängung und Verfolgung hatte sich im Anfange der Regierung des Caligula zugetragen; die Gedrückten fingen kaum an sich zu erheben, als eine neue unglücksschwangere Wolke heraufzog, die sich nicht nur über Alexandrien sondern auch über Jerusalem mit einer Alles überflutenden und entwurzelnden Gewalt zu entladen drohete. Caligula hatte sich als Gott erklärt und durch Mandat decretirt, daß er als Gott angebetet werde. Rom war schon so

---

6) Philo schmückt (p. 989) diese Selbstvorwürfe des Flaccus rhetorisch aus: wir glauben sie um so eher übergehen zu dürfen, als überhaupt dieser ganze Bericht nur auf einem Hörensagen beruhen mag.

tief gesunken, daß seine Großen sich zum Priesterdienst dieses Gottes drängten [7]), und in dem weiten, fast die ganze damalige bekannte Welt umfassenden Reiche blieb kein Volk, keine Provinz mit der entwürdigenden Huldigung zurück. Nur bei den Juden muthmaßte Caligula, werde er dem Gegentheile begegnen. „Sie werden schon von der Wiege an von ihren Vätern, Erziehern und Lehrern, vorzüglich durch die heiligen Gesetze und aus nicht geschriebenen Gebräuchen (Tradition) belehrt, nur an einen Gott, der Vater und Schöpfer der Welt ist, zu glauben". „Nur von der jüdischen Nation war anzunehmen, daß sie sich weigern werde: sie ist gewohnt willig dem Tode gleichsam als der Unsterblichkeit entgegenzugehen, ehe sie das Kleinste von den väterlichen Gesetzen hintenansetze: und hier handelte es sich um das Wichtigste, einen Menschen der Entstehen und Ende hat als Gott anzubeten, der unerschaffen und unendlich ist: welche Gotteslästerung!" [8])

Der Tyrann, diese Gesinnung wahrnehmend, kündigte den Juden einen Vernichtungskrieg an; und die Alexandriner benützten die sich in dem Hasse des Kaisers ihnen darbietende Gelegenheit, ihre jüd. Miteinwohner zu berauben und auszuplündern und an ihnen die empörendsten Gewaltthätigkeiten zu begehen. Diesesmal wo möglich um so frecher als sie es dem Scheine nach aus Eifer für den Kaiser thaten; und ihre rasende Wuth ergoß sich nun auch über die Proseuchen, deren mehrere sich in den verschiedenen Stadttheilen befanden und die eine Beute der von boshaften Händen in sie geschleuderten Flammen wurden. Jene Proseuchen, die in der Mitte der von Juden stark bewohnten Straßen lagen und deren sie sich also nicht bemächtigen konnten, entweiheten sie, indem sie darin die Bildsäule Caligulas aufstellten, und diesen

---

7) Vgl. Sueton Caligula 22.

8) Legatio ad Caj. p. 1008. — Man siehet wie tief das religiöse Gefühl bei der römischen Welt gesunken war und zu welcher Entartung der Polytheismus geführt hatte. Durch Josephus ist man gewöhnt die mit Daransetzung der Existenz des Staates gegen die Römerherrschaft sich erhebenden Zeloten unbedingt zu verdammen. In neuerer Zeit hat Salvador ihre Ehrenrettung übernommen; Manches mochte auch bei den Zeloten die Ansicht beitragen, daß in den röm. Kaisern Götter verehrt wurden (und Caligula hatte gezeigt, welchen Ernst es manchen Imperatoren hiermit sei), und daher der Gehorsam ein theilweiser Götzendienst.

tückischen Streich führten sie schleunigst gegen die große und berühmte Proseuche aus, in die sie eine Quadriga mit dem Bilde des Kaisers brachten[9]) Sie hatten bis jetzt Solches nicht gewagt. Auch die Ptolemäer waren von ihnen für Götter gehalten worden (und wie sollte dieses anders sein, da sie doch auch Hunde, Wölfe, Löwen, Crocodille und anderes, viele Land- und Wassergethier und Vögel unter die Götter versetzen?), vorzüglich genoß Augustus, der dem zerklüfteten Reiche wieder Ruhe und Frieden gegeben hatte, allenthalben göttliche Ehren; dennoch ging es Niemanden bei die Bildsäulen dieser Herrscher den Proseuchen aufzudrängen, denn man hatte darauf rechnen können, daß solche Beeinträchtigung von diesem Fürsten wäre gemißbilliget worden. Augustus hatte offen gezeigt, daß er den Juden keinen Zwang auflegen wolle. Er wußte, daß der jenseits der Tiber gelegene Stadttheil Roms stark von Juden bewohnt sei, von denen sehr viele Libertiner, d. i. durch den Krieg in Gefangenschaft gerathene und von ihren Herren freigelassene Männer waren und denen daselbst nach der Sitte der Väter zu leben gestattet war. Er wußte, daß sie daselbst Proseuchen haben, in denen sie zumeist je an den Sabbaten zusammenkommen, um sich öffentlich in der väterlichen Weisheit (der heil. Schrift) zu belehren. Er wußte, daß sie heiliges Geld der Hebe sammeln und dieses nach Jerusalem durch hierzu bestimmte Männer schicken[1]). Und er verbannte sie nicht, noch nahm er ihnen das römische Bürgerrecht, noch änderte er Etwas hinsichtlich der Proseuchen, noch verbot er die gottesdienstlichen

---

9) Die Beschreibung dieser großen Synage vgl. Succa a. a. O.

1) Dieses Geld der Hebe ist der jährliche halbe Schekel, worüber vgl. Tractat Schekalim c. 1 ff. Bemerkenswerth sind auch die Worte Philo's (de Monarchia p. 822): „Der Tempel (zu Jerusalem) hat nicht nur seine Einnahmen aus einem Stück Lande, sondern noch weit beträchtlichere. Es ist nämlich vorgeschrieben, jedes Jahr die Hebe (ἀπαρχή) vom zwanzigsten Lebensjahre angefangen, zu bringen. Da dieses Volk sehr zahlreich, so ist diese Hebe sehr groß. Daher sind allenthalben Schatzkammern für das heilige Geld angelegt, und es ist gebräuchlich, daß Jedermann dorthin die Hebe abgebe. Dieses heilige Geld wird dann zu gewissen Zeiten durch Abgeordnete hinauf nach dem Tempel gesandt". Schekalim 2, 1. 3, 4 erhält hierdurch noch mehr Licht, vgl. auch vor. Jahrg. S. 416. — Es ist ferner wahrzunehmen, daß Philo nur den Tempel zu Jerusalem als den Ort der abzuführenden Schekel kennt und nur ihn allein für heilig hält. (de Monarch. a. a. O. sagt er auch: die Juden haben nur einen Gott und nur einen Tempel.) Er verwarf also den Tempel zu Leontopolis.; vgl. auch 1. Jahrg. S. 273 ff.

Zusammenkünfte, noch die Sammlung der Hebe, sondern er hielt im Gegentheil unsern Glauben so hoch, daß er mit beinahe seiner ganzen Familie unseren Tempel mit kostbaren Geschenken zierte und überdieß verordnete, daß täglich auf seine Kosten für immer zwei Opfer, geweihet dem höchsten Gott, gebracht werden sollen. Und diese Opfer werden noch heute gebracht und so wird es stets so geschehen: ein Andenken wahrhaft kaiserlicher Gesinnung [2]. Ja er wollte sogar, daß bei den monatlichen Vertheilungen an Geld und Getreide, auch die Juden nicht zurückgesetzt werden, und wenn die Vertheilung auf einen Sabbat fiel, wo wir des Gewinnes wegen weder etwas geben oder annehmen oder verrichten dürfen, so waren die Spender beauftragt, den Antheil der Juden auf den andern Tag zurückzulegen [3].

Auch Tiberius hatte sich als nach der Hinrichtung Sejans dessen Anklagen gegen die Juden sich als Verläumdungen erwiesen, den Juden geneigt gezeigt und verbot jeden Eingriff in die Weise ihrer Gottesverehrung [4]. Nur Caligula wollte von Jedermann als Gott verehrt sein: er nahm nicht nur den Namen an sondern hielt sich wirklich für ein göttliches Wesen und in diesem Wahn wurde er nicht wenig von den Alexandrinern bestärkt, die heuchlerischer Weise unerschöpflich in Manifestationen göttlicher Verehrung waren. Caligula nahm diese Ehrenbezeugungen als ernstlich gemeint an, und war in dem Grade den Alexandrinern gewogen als er den Juden abgeneigt war. Sein Haß gegen diese wurde noch überdieß durch einige Egypter aus seiner Umgebung, unter denen ein gewisser Helikon als Genosse seiner Ausschweifungen vorzüglich seine Gunst besaß, unaufhörlich genährt.

Um diese Zeit sandten die alexandrinischen Juden eine Gesandtschaft an Caligula, die ihm die ungemeinen zu Alexandrien erlittenen und zu erleidenden Drangsale vorstellen sollten. An der Spitze dieser Gesandtschaft befand sich Philo. Man wandte sich an Helikon, vielleicht werde es gelingen ihn zu Gunsten der Juden umzustimmen: allein vergebens, sie konnten nicht einmal den Zutritt zu ihm erlangen. Es wurde

2) Das מקבלין נדרים ונדבות מן הנכרים Cholin 13 u. sonst hat also auch eine historische Bedeutung.

3) Dieses sind mit mancher Abkürzung die eigenen Worte Philo's p. 1014.

4) Vgl. oben S. 403.

daher beschlossen dem Caligula ein kurz gefaßtes Schreiben zu überreichen: die umständliche Ausführung war ihm schon früher durch Agrippa übergeben worden. Doch wie sehr hatten wir uns, ruft Philo aus, vom Anfang an getäuscht, als wir hofften zu einem Richter zu kommen und von ihm Recht zu erlangen! Von ihm, der ein unversöhnlicher Feind war und unter einem freundlichen Aeußern und freundlichen Worten seinen Haß zu verbergen wußte! Er empfing uns zuerst auf einem an der Tiber gelegenen Gefilde, als er eben seine Gärten verließ, grüßte freundlich, winkte uns mit der Rechten zu, und ließ uns durch Homilus, den die Gesandtschaften aufnehmenden Kämmerling, sagen: Ich selbst will sobald ich nur Muße habe eure Klage untersuchen. Die Umstehenden beglückwünschten uns, und auch manche der Unserigen ließen sich von diesem äußern Schein täuschen. Doch ich, durch Alter und Nachdenken mehr erfahren, war ängstlich über das worüber Jene sich freueten. Warum, sagte ich mir, will er uns da so viele Gesandtschaften anderer Völker da sind, besonders anhören? Er weiß doch wohl, daß wir Juden sind, denen es genügt, wenn sie nur nicht Anderen nachgesetzt werden. Er scheint auf Seite der Alexandriner[5]) zu sein, diese will er zuerst anhören und so werden wir in ihm statt eines Richters einen Feind finden.

Philo's Ahnung hatte ihn nicht getäuscht: und bald sollten sie noch Schlimmeres erfahren. Sie waren nämlich nach Puteoli gegangen, wo sich jetzt Caligula befand und hofften daselbst zur Audienz zugelassen zu werden. Da begegnen sie einem in Thränen zerfließenden Glaubensgenossen, der ihnen zuruft: „Der Tempel ist zerstört: Caligula hat befohlen, daß ihm eine colossale Bildsäule, die nach ihm Jupiter benannt werde, im Innersten des Heiligthums (im Allerheiligsten) errichtet werde". Sie vermochten in ihrer Bestürzung kein Wort hervorzubringen; endlich fragten sie, welcher Umstand diesen Befehl hervorgerufen habe. Jener erwiederte: Bekannt ist, daß er die Juden haßt, weil er bei ihnen auf Widerstand seiner Selbstvergötterung stoßt. Dieser Haß hat nun durch die Briefe des Ca-

5) Die Alexandriner hatten ebenfalls eine Gesandtschaft an Caligula geschickt. Unter dieser befand sich der Grammatiker Apion, durch seine bei dieser Gelegenheit überreichte Schmähschrift gegen die Juden bekannt. Josephus widerlegte sie später in seiner Schutzschrift, die der erste Jahrgang dieser Monatsschrift brachte.

pito neue Nahrung erhalten. Dieser Capito ist der Vorgesetzte über die von den Juden einzutreibenden Steuern und grollt ihnen sehr. Er kam nämlich arm nach Palästina und hat sich daselbst ein großes Vermögen zusammengeraubt; und da er fürchtet, daß gegen ihn Klage werde erhoben werden, so ist er seit langer Zeit darauf bedacht irgend ein Ereigniß herbeizuführen, das ihm noch reichern Stoff zur Anklage gegen sie gebe. Und da kam ihm folgender Vorfall trefflich zu statten. Die volkreiche Stadt Jamnia[6]) ist stark von Juden bewohnt, hat aber auch manche fremde Ansässige, und diese leben stets durch Verletzung der Gesetze in Uneinigkeit mit den Juden. Sie hatten nun kaum vernommen, daß Caligula soviel auf seine Anbetung setze als sie zur Kränkung der Juden einen Altar dem Caligula erbauten. Die Juden über die Entweihung des Gesetzes aufgebracht, stürzten den Altar um. Jene begaben sich hierauf zu Capito, der freudig diese Mittheilung aufnahm und hierüber mit vieler Uebertreibung an Caligula berichtete. Dieser befahl nun, daß statt des aus Ziegel erbauten Altars ihm eine vergoldete colossale Bildsäule im Tempel errichtet werde; und um dieses zu vollführen wurde Petronius, der Präfect von Syrien, beauftragt, die Hälfte der am Euphrat stationirten Legionen nach Judäa zu ziehen, da ein hartnäckiger Widerstand der Juden vorauszusehen sei.

(Schluß folgt.)

Briefe aus dem Orient.

Von Albert Cohn.

III.

Paris, den 27. October 1854.

Verehrter Herr!

Erst heute ist es mir wieder gegönnt, nach einer kleinen Ruhe meine Erinnerungen wieder aufzunehmen und Ihnen so wie den geehrten Lesern Ihrer Zeitschrift einige Nachrichten über den Erfolg meiner Reise

---

6) So im jerusalemischen Dialect, im babyl. Jabun יבנה, vgl. 2. Chron. 26, 6 (vgl. auch Vorstudien zu der Septuaginta S. 102). Ueber Jamnia vgl. Strabo B. 16.

zukommen zu lassen. Auf dem Wege selbst vermochte ich nicht Ihnen einen nähern Bericht abzustatten, da meine Sorgfalt und meine Thätigkeit jeden Augenblick durch Unabweisbares in Anspruch genommen waren. Ich hatte, wie Sie wohl wissen, meinen schon im Herbste 1853 gefaßten Plan, unmittelbar nach dem Wochenfeste 1854 nach Palästina zu gehen und den Zustand unserer Glaubensbrüder auf das Genaueste zu prüfen, mehreren Redactoren jüdischer Zeitschriften mitgetheilt. Die Ankunft eines mit dem heiligen Lande wohlvertrauten Mannes und die Schilderung des ungemein traurigen Zustandes unserer Glaubensbrüder bestimmten mich um so mehr, den schon lange gehegten Vorsatz eben zu der Zeit auszuführen, wo Noth und Linderung derselben am nöthigsten schienen. —

Die theils durch die Hülfe der großherzigen Familie Rothschild, theils anderweitig ins Leben gerufenen Anstalten schienen mir das Zweckdienlichste, um den Ankämpfungen der englischen Missionäre nicht minder, als dem Hange nur von Almosen zu leben zu begegnen. Es wird Ihren Lesern vielleicht nicht uninteressant sein, beifolgenden Auszug aus dem Schreiben des provisorischen Primararztes Dr. Neumann, — Jerusalem 6. Tischri 5615 — 28. September 1854 — zu lesen.

„Am vorigen Mittwoche wurde das hiesige israelitische Hospital mit einem Besuche des Grafen von Pizzamano, k. k. österreichischen Consuls beehrt, und ich hatte das Vergnügen seine vollkommenste Zufriedenheit zu hören über das glückliche Gedeihen dieser humanen Anstalt. Der hiesige Gesundheitszustand ist noch immer ungünstig. Die Gesammtzahl der seit der Eröffnung aufgenommenen Kranken ist 82, die der Recepte an die zu Hause Liegenden sechs Tausend sieben Hundert."

Folgendes ist der Auszug eines Schreibens des Verwaltungsrathes:
נבשר לאדוננו תהלות פעולת צדקתו אשר יסד לנו בתוך ירושלים בית החולים לבני ישראל בעז"ה הולך ואור בהצלחה רבה, אשרי משכיל הגדיל לעשות לה' להפר עצת המעמיקים ומעיקים כת המיסיוניר, הגדיל לעשות עם אלה נפשות אביוני חולי ישראל בהיות למו טנוהה שליטה בחדרי המטות אשר הכין כר"מ בכל פרטי ההנאות הראויים בשביל תועלת החולים ורב טוב גם בעד שארי חולי אח"בי השוכבים על ערש דוי בבתיהם, רב ברכות והודאות במקהלים כל הימים מברכים למעכ"ה ומעתירים בעד שלומו והצלחתו לצבי תפארת כבוד אמונתינו ולטובת אח"בי בעיר אלקינו — ביום כ'ב' אלול שעבר בא האדון קונטי די פיצאמאנא קונסול ממשלת איסטרייך יר"ה לראות ולבקר את בית החולים הנ"ל והיינו שם אנחנו הח"מ והרופא דוקט' נייאמאן, וקבלנו אותו כראוי לכבוד האדון הקונסול הנ' ואחרי שחקר ובדק כל הבית

בפרטיו ושמע בחדרי המטות מהדוק׳ נייאמאן ומפי החולים וגם ראה בעיניו
את כל הנהגות והתהלוכות בית החולים הנ״ל הרבה לדבר בשבח הבית חולים
כי ישר בעיניו מאד מאד בכל דבר קטן וגדול והבטיח לנו להיות למחסה
ולעזר לתכונת ענין הגדול הזה — מספר החולים אשר נתקבלו וכו׳ Folgt dieselbe Anzahl.

Diese beiden Auszüge werden dem jüdischen wohlmeinenden Publikum zur Genüge zeigen, wie nothwendig und heilsam die unmittelbare Errichtung einer ähnlichen Anstalt in Jerusalem war, und wie sie sich des allerhöchsten Schutzes S. M. des Kaisers von Oesterreich erfreuet. Denn auf dessen Befehl besichtigte der österreichische Consul, ein höchst ehrenwerther und den Juden sehr zugethaner Mann, das Hospital, so wie alle übrigen der Verbesserung und Veredlung unserer Glaubensgenossen gewidmeten Anstalten.

Mein Unternehmen wie meine Beaufsichtigung sollen bleibend, fortwährend sein; und eben jetzt, seit dem 20. October, befindet sich mein Begleiter aus Alexandrien, Herr Erlanger, in der heiligen Stadt, um Alles zu besichtigen und in meinem Namen zu untersuchen; die Besuche des Letzteren werden von drei Monaten zu drei Monaten wiederholt werden, während ich selbst, so Gott will, nächstes Jahr hinzugehen beabsichtige, und so lange die Vorsehung mir Kraft und Stärke verleiht, gesonnen bin alle zwei Jahre eine Reise nach den verschiedenen von Juden bewohnten Gegenden des Morgenlandes zu unternehmen.

In den andern Theilen des von mir besuchten Morgenlandes habe ich Schulen errichtet, und fand hierbei viel weniger Schwierigkeiten als ich erwartet hatte, indem sowohl Constantinopel, als auch Smyrna und Alexandrien den größten Theil der Kosten selbst bewilligten, und den großen Nutzen einer den Religionsunterricht und profane Wissenschaften mit einander vereinigenden Anstalt erkannten. Den 22. d. M. schiffte sich in Marseille Herr Brunswick, Bachelier ès lettres und tüchtiger Hebräer, ehemaliger Director du Collège libre à Ribeauviller nach Constantinopel ein, um in dieser 22 Tausend Seelen zählenden Gemeinde die europäische Leitung der im Quartier Balaat (dem vom Chacham Baschi bewohnten) gegründeten ersten Hauptschule zu übernehmen. Außer diesem Lehrer zählt die Schule drei Lehrer für den hebr. Unterricht, einen für türkische und einen für italienische Sprache.

Das Interesse, welches diese Anstalt in Constantinopel erregte, wird am meisten durch beifolgendes, von Sr. Excellenz dem k. k. österreichischen Internuntius Baron Bruck an mich. am Tage meiner Abreise gerichtetes Schreiben. erkannt werden.

Bujukdère, den 21. August 1854.

„Verehrtester Herr! So eben erhalte ich Ihr werthes Schreiben von gestern. Es freut mich, daß Ihre Thätigkeit hier wie anderwärts so Manches zu Stande gebracht hat, was zur Verbesserung des Looses Ihrer Religionsgenossen in diesem Lande beitragen kann. Mir wird es ein besonderes Vergnügen sein, Ihre Bestrebungen zu unterstützen. Kehren Sie doch nur bald wieder, damit der Saame, den Sie ausgestreut, nicht verdorre, sondern gepflegt werde und gedeihe. Also Adieu, glückliche Reise.

Ihr Bruck.

Zu diesen warmen, herzlichen Zeilen des Biedermannes, der Oesterreichs Politik im Oriente so würdig und großartig vertritt, werde ich mir auch nur ein Wort hinzuzufügen nicht gestatten.

Aus Smyrna, wo ich Anfangs nur eine kleine Anstalt errichten wollte, erhielt ich unter dem 7. September ein Schreiben, worin die dortige neun bis zehn Tausend Seelen zählende Gemeinde sich verpflichtet, einen Boden zu kaufen, um eine Schule zu bauen, drei Lehrer für das Hebräische, einen für türkische und einen für italienische Sprache aus ihren Mitteln zu bestreiten, wenn ich mich nur anheischig mache, einige tausend Franken als Unterstützung zum Baue und auf einige Jahre den Gehalt des mit dem Französischen betrauten Lehrers herbeizuschaffen. Natürlich sagte ich dieses der Gemeinde sogleich zu, und so werden in einigen Wochen die beiden mit der europäischen Leitung in Smyrna und Alexandrien betrauten Individuen abgehen. Dies ist der zweckmäßigste Weg, die ganze Gemeinde zu beleben und zu heben; sollten sich unter den da gebildeten Schülern einige ausgezeichnete Intelligenzen finden, die zum Staatsdienste keine Lust haben (denn in diesem Falle würden selbe auf Kosten der türkischen Regierung nach einer bedeutenden Stadt Europa's geschickt werden), so wird es dann an der Zeit sein, selbe auf Kosten der europäischen Juden, falls die Eltern dieser Kinder arm sind, nach Europa kommen zu lassen. Eben jetzt wurden mir vier Knaben der sehr vermögenden Familie Pinto und Schaer aus Cairo nach Paris geschickt, die unter meiner Aufsicht hier von einem sehr fähigen Manne unterrichtet werden; solche Fälle werden viel häufiger vorkommen, als man in Europa vielleicht glauben wird.

Zum Schlusse mögen mir Ihre Leser es vergeben, wenn ich hier einige Auszüge der unter dem 7. September S. M. dem Kaiser von Oesterreich übergebenen Bittschrift und die officielle Antwort Seiner Excellenz des Baron Bach, Ministers des Innern, beizufügen mir gestatte.

„Der Jude, K. M., ist erkenntlich, er vergißt nie, was man für ihn gethan; durch seinen Ursprung in die Tiefe der Zeiten versenkt, hat er, obgleich im Oriente einheimisch, sich auf Gottes Geheiß und nach dessen unabänderlichen Rathschlüssen nach allen Weltgegenden verpflanzt. Aus dem Morgenlande stammt der Welt alles religiöse Leben; aus dem Abendlande Bildung und Wissenschaft. Die im Abendlande lebenden Juden erfüllen jetzt einen Act der Erkenntlichkeit, indem sie die im Abendlande erlangte Bildung nach dem Morgenlande verpflanzen, und auf diese Weise Abendland und Morgenland, Religion und Cultur mit einander verknüpfend dadurch ausgesöhnt werden.“ —

Das Weitere der Bitte übergehend, füge ich das Schreiben des Ministers bei.

Ministerium des Innern. 10,315. M. J.

Wien, am 13. September 1854.

Wohlgeborner Herr!

Ich habe aus Ihrem geehrten Schreiben vom 28. Juli und 7. September l. J. mit vielem Interesse entnommen, wie es Ihren Bemühungen gelungen ist, an den Hauptpunkten des Orientes Anstalten für die israelitische Jugend zu gründen, wodurch Bildung und Gesittung daselbst allenthalben verbreitet und gefördert werden wird.

Indem ich für diese Mittheilungen im Namen der kaiserlichen Regierung verbindlichst danke, kann ich nicht unterlassen, Euer Wohlgeboren die Versicherung zu wiederholen, daß ich an dem Gedeihen dieser schönen Schöpfungen Ihres aufopfernden und verdienstvollen Wirkens für die Verbesserung des Looses Ihrer Glaubensgenossen im Oriente den lebhaftesten Antheil nehme, und werde ich Euer Wohlgeboren sehr verbunden sein, wenn Sie die Güte haben wollen, mich über die ferneren Fortschritte, die diese Angelegenheit in der Zukunft machen wird, gütigst in der Kenntniß zu erhalten.

Genehmigen Euer Wohlgeboren die Versicherung meiner vollkommenen Hochachtung.

Bach.

Diese würdige Theilnahme, der Schutz, den S. M. der Kaiser von Oesterreich zu wiederholtenmalen allen im Oriente zu Gunsten der Juden gestifteten Anstalten angedeihen zu lassen persönlich zu versprechen geruhten, die mehr als wohlwollende Ansicht, die S. M. der Sultan wie alle Würdenträger der hohen Pforte mir zu erkennen gaben, sind nach Gottes Beistand kräftige Stützen, welche dem Judenthume nicht blos zum Vortheile, sondern ihm sowohl wie unserer Zeit zur Ehre gereichen.

Meine Bitte ist nun vorerst an alle jene Gemeinden, die ich auf meinen Reisen nicht zu besuchen im Stande war, gerichtet, diese Anstalten so kräftig als möglich zu unterstützen, und daher die nach dem Oriente bestimmten oder zu bestimmenden Summen nicht zu versplittern, sondern selbe, wenn anders das Unternehmen Zutrauen einflößt, mir entweder unter der Adresse M. Albert Cohn, Président du Comité Consistorial Israélite, Paris 14 rue Bleue, oder Messieurs etc. Rothschild frères pour M. Albert Cohn Paris zukommen lassen. Alljährlich wird über die Verwendung derselben in dieser Zeitschrift treulich Bericht abgelegt werden*). Zugleich sei hiermit öffentlich mein Dank ausgesprochen an Herrn Baron Leopold von Lämel in Prag, der gütigst 500 Franken, und an die Gemeinde Szegedin in Ungarn, die 154 Fl. C.-M. jährlich durch Rabb. Loeb in .... beide unaufgefordert mir zukommen ließen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Zusätze und Berichtigungen zu Rapoport's Erech Millin, insbesondere zu dem sprachlichen Theile desselben.

Von Dr. **M. Wiener,** Oberlehrer in Hannover.

Daß ein so vielumfassendes Werk wie das genannte die Aufmerksamkeit der Gelehrten ganz besonders in Anspruch nehmen werde, war vorauszusehen und bei den verschiedenen Materien, welche in demselben behandelt werden, konnte es nicht fehlen, daß trotz der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes des Verfassers manche Ansichten desselben Widerspruch und Widerlegung fanden. So hat der Herausgeber dieser Monatsschrift bei aller Anerkennung, die er dem Werke des Herrn Rapoport zollt, indem er es mit Recht ein Nationalwerk nennt, bereits vor längerer Zeit Veranlassung genommen, einzelne im Erech Millin aufgestellte Behauptungen zu widerlegen und mehrere Artikel zu ergänzen und zu berichtigen. Den historischen und geographischen Theil des

*) Die Redaction wird mit Vergnügen diese Berichte aufnehmen. Der Unterzeichnete spricht auch in seinem Namen die Bitte aus, daß sowohl Gemeinden als hochherzige Privaten sich durch Beiträge an dem großen Unternehmen betheiligen mögen. Frankel.

mehrgenannten Werkes hat Herr Dr. Graetz in derselben Zeitschrift einer gründlichen Prüfung unterzogen, und außerdem ist uns noch eine Recension über den gesammten Erech Millin von Schorr im zweiten Theile des Chaluz und eine andere über die geographischen Artikel von Schwarz zu Gesichte gekommen. Die sämmtlichen erwähnten Beurtheilungen wie die uns noch nicht vorliegende von Fränkel im 19ten Hefte der כוכבי יצחק besprechen jedoch zumeist nur den sachlichen Theil des mehrerwähnten Buches, während der nicht minder wichtige sprachliche Theil außer den wenigen Bemerkungen des Herrn Dr. Klein im Augusthefte v. J. dieser Monatsschrift bis jetzt noch wenig Berücksichtigung gefunden hat. Wir haben es daher unternommen, im Folgenden neben einigen anderen Artikeln gerade diesen Theil des genannten Werkes einer ausführlichen Beurtheilung zu unterwerfen und glauben für dieselbe das Interesse der Leser um so mehr in Anspruch nehmen zu dürfen, als wir bei dieser Gelegenheit manches in das sprachliche Gebiet Gehörende beizubringen hoffen, wodurch über vielfache dunkele Stellen in den Schriften der Rabbinen Licht verbreitet wird.

Der erste Artikel, welcher über das א handelt, ist nicht erschöpfend genug. Das א wurde nicht nur in griechischen Wörtern und im jerusalemischen Talmud bei manchen Eigennamen, sondern auch in anderen Wörtern statt ח gesetzt, vgl. Nachmani [1]) zu Gen. 32, 25 ואביקה בלשון חכמים חביקה וכן אבוקה בלשונם בעבור היות מעצים דקים חגורים וקשורים יחד, eine Ableitung, welche Geiger im Glossare zu seinen Lesestücken aus der Mischna s. v. אבוקה nur für wahrscheinlich hält. Ueber den Uebergang des א in י vergl. Tischbi s. v. שיור, und in ה vergl. Frankel's Vorstudien p. 101. Ueber die in den Zusätzen Herrn Luzzatto beipflichtende Ansicht, daß א zuweilen für עד zu Anfange solcher Wörter stehe, die mit ד anfangen, ist die entgegengesetzte Meinung Geigers (in seiner Zeitschrift III, p. 265) zu vergleichen. Eine Erwähnung hätte auch die Syncope des א in Substantiven und Verben verdient, wie in בתר statt באתר, ממרין (Mischna Schabbat 24, 3) statt ממראין und wahrscheinlich auch מתרין (Koheleth Rabba zu 3, 9) כל אינש ואינש לא מתרין אלא עם בעלי אומנותיה. Man weist einem jeden Menschen nur neben Leuten gleichen Standes seinen Platz an, für מאחרין. — Vielleicht durch den Umstand verleitet, daß das euphonische א schon im Althebräischen in Wörtern wie זרוע und אזרוע und namentlich im Syrischen häufig zu Anfange von Wörtern vorkommt, welche

1) In dem vorigen Jahrgange dieser Monatschrift p. 446 n. 46 ist der Druckfehler Maimonides in Nachmanides zu verbessern.

mit zwei Consonanten beginnen (vgl. Hoffmann gramm. syr. p. 131), wie sich ähnliche Erscheinungen ja auch in neuern Sprachen zeigen, wo aus spiritus esprit, aus status, estat, état, aus species espèce geworden ist, wiederholt Herr R. am Schlusse dieses Artikels die bereits im Kerem Chemed VII, 208 ausgesprochene Ansicht, daß das prosthetische א nur vor solche Wörter gesetzt werde, die mit zwei Consonanten anfangen. Hoffentlich hat der Verfasser diese Ansicht nunmehr aufgegeben, nachdem von Graetz in dieser Monatschrift 1852, p. 436 und schon früher von Fürst in seinem Lehrgebäude der aramäischen Idiome p. 54. 3, hinlängliche Beispiele beigebracht worden sind, wo das א auch vor Fremdwörtern steht, die nur mit einem Consonanten beginnen. Zu den von diesen beiden Gelehrten angeführten Beispielen fügen wir hier, von dem noch streitigen אלנטית absehend, noch hinzu אגטרגטיא καταράκτης, אלימן λιμήν, אתיאטרון theatrum, אבולי βουλαῖος und andere. Ebenso wenig aber, wie im Syrischen das א durchgängig vor jedes mit zwei Consonanten anfangende Wort gesetzt wird (vgl. Hofmann l. cit.), ist dies im Talmud der Fall und so findet sich סטטיונר für stationarius, סטכת neben אסטכטון für stacte und Anderes.

In dem Artikel אבא סקרא wiederholt Herr R. die bereits in seinem Namen von Steinschneider in dessen fremdsprachlichen Elementen p. 25 mitgetheilte Ansicht, daß אבא סקרא nicht Eigenname sei, wie Raschi zu Gittin 56a meint, sondern Gattungsname, gleichbedeutend mit dem daneben stehenden ריש בריוני. Es wäre dann אבא in der Bedeutung Erster, Haupt, Chef gebraucht, wie אב im Hebräischen cf. Gen. 4, 20 u. 21. In ähnlicher Bedeutung findet sich אבא in אבא למלכא, wie das Targum Gen. 41, 43 אברך übersetzt und welches Raschbam richtig durch שר לצורך המלך erklärt. Raschi interpredirt אבא durch חבר ופטרון (vgl. zu Gen. 45, 8) wie Schabbat 53a, wo er ausdrücklich sagt אבא חברי כמו אֿברך אבא למלכא und leitet רך von dem lateinischen rex ab (statt בלשון ארמי ist dort nämlich zu lesen בלשון רומי). Im Midrasch Bereschit Rabba § 93 wird לאב לפרעה erklärt durch פטרון בסיליון (כסליון daselbst ist ein Druckfehler), was βασιλεοπάτωρ ist und nicht etwa den Vater des Königs, sondern überhaupt eine Würde bezeichnet, mit welcher zuerst Leo der Philosoph seinen Schwiegervater bekleidete cf. Meurs glossarium graecobarbarum s. voce. — Das Wort בריוני läßt sowohl Rap. als auch Lebrecht in Frankel's Zeitschrift III, 431 Note 1 unerklärt; Erklärungen hierüber sind unseres Wissens nur von Braun (Orient, Literaturbl. 1846, 109), der es für ein Compositum aus בר und יָוָן hält und בריוני Griechenthümler übersetzt und von Sachs in seinen Beiträgen I, 8 und 93

versucht worden, dem es nach der allerdings häufig vorkommenden Verwechselung von ר und ל βαλλίων zu sein scheint cf. Fürst Orient Literaturblatt 1852, 662*). Ob Musaphia vielleicht an βριαρός mit Verwechselung des ר und נ oder an ὑβριοῦμαι gedacht hat, ist uns nicht klar. Wir vermuthen, daß es wohl mit βρυώνη zusammenhängt, das ein wildes Rankengewächs bedeutet und vielleicht bildlich zur Bezeichnung wilder, aufbrausender Menschen gebraucht wurde, was mit Raschi's Erklärung פרוצים ופוחזים למלחמה so ziemlich übereinkommt. Die Stellen, wo בריוני vorkommt, sind von R. Jesaia Berlin im הפלאה שבערכין s. v. gesammelt. Mit Unrecht wird jedoch daselbst behauptet, daß Raschi zu Gittin 56a dieses Wort gar nicht erläutere, da dieser es an der citirten Stelle wenige Zeilen vorher in der angegebenen Weise interpretirt.

אבטינה Herr Rap. weiß sich dieses Wort nicht zu erklären, denkt an die toga der Römer, vermag aber die Vorsylbe אב nicht zu deuten. An toga darf jedoch bei der Erläuterung dieses Wortes ebensowenig gedacht werden wie an epitogium, durch welches Herr Schorr, nur dem Wortklange folgend, in der Zeitschrift Chaluz II, 136 mit unbestreitbarer Gewißheit dieses Wort wiedergeben zu können meint. Sowohl der Umstand, daß ἐπὶ niemals durch אב ausgedrückt wird, als auch das sich an allen Stellen, wo das Wort wiederkehrt, zeigende י nach dem ט, läßt eine solche Deutung als unzulässig erscheinen. Es findet sich nämlich dasselbe Wort nicht nur im Sifri, sondern nach diesem auch im Jalkut Pentat. § 885, aber ebenso fehlerhaft geschrieben, ferner im talm. jer. Moed Katan Perek III hal. 2 (ed Dessau p. 6a) wo es heißt מהו בלנרי נשים רבנן דקסרין אמרי אנטינייא und talm. jer. Kilajim Perek IX, hal. 3 (ed Amstd. 23a), wo jedoch fehlerhaft אנטיטיא steht; es sind demnach Badekleider darunter gemeint und zwar die ἀνϑινά scil. ἱμάτια buntfarbige Kleider, wie sie nur die Hetären trugen, weshalb der Midrasch gegen eine solche Tracht sich ausspricht. Der anthinae vestes gedenkt auch Sachs in seinen Beiträgen I, 131, ohne jedoch zu bemerken, daß auch in den Schriften der Rabbinen derselben Erwähnung geschieht. — Das in Rede stehende Wort ist demnach dreifach im Drucke corrumpirt worden, statt des ersten נ ist ב, statt des zweiten נ ein ג und statt ני ist in Kilajim ein ט gesetzt worden. Druckfehler dieser Art finden sich aber an mehreren Stellen: 1) ב und נ sind verwechselt in אבויך cf. Aruch, im talm. jer. Schabbat VI hal. 4, wo אנויך zu lesen ist, d. h. ὕνις Pflugschaar. In unseren

---

*) Vgl. auch unsere Erklärung oben S. 39. D. R.

Ausgaben steht allerdings לאטיין, was Landau nicht zu erklären wußte (siehe weiter unten); ferner in הקוסטברי (Pesikta der. Kahana ed. Prag 14b d. h. quaestionarii [2]), die Scharfrichter. 2) ג und נ sind bei der Aehnlichkeit dieser Buchstaben oft verwechselt cf. Sachs loc. cit. p. 162 פגתו statt פנתו, ebenso פידגוגו statt פידנגו παιδάγωγος Pesikt. der. Kahana l. cit.) und anderwärts. 3) ט statt ני oder נו häufig, da die beiden letztgenannten Buchstaben leicht zu einem ט zusammenflossen. Daher ist in Bereschit Rabba § 76 statt ארכונס zu lesen ארכנטוס cf. Sachs l. cit. p. 167 (übrigens citirt schon Buxtorf im lex. talm. p. 218 das Richtige, wie auch in meiner Ausgabe der Rabboth, Amsterdam 1642 daneben richtig בליוטוס βουλευτής steht und nicht fehlerhaft wie bei Sachs). Daher ist ferner im Aruch s. v. אבהונוס die auch bei uns jer. Kilajim ed. Amstd. 21b sich findende Leseart אבחטוס, wofür jer. Schabbat 18a ed. Dessau gar אמבטוס steht; daher auch der schon oben angeführte Druckfehler לאטיין, was übrigens der Commentator richtig durch מרא erklärt, für לאנויין ὕνις zu Pflugschaaren und daher steht ferner im Jalkut Propheten § 848 ברטיזה ובמטילין statt ובמנולין, welches Wort Sachs, nachdem er es früher l. c. p. 18 unrichtig durch μόναυλον wiedergegeben hatte, nunmehr l. c. II, 187 richtig durch manuale erklärt. Diese letzte Erklärung wird übrigens bereits von Lebrecht und Bernays in der Krüger'schen Ausgabe des Bereschit Rabba p. 22 mitgetheilt und war schon aus Raschi und Aruch zu erkennen, welche nach Mathnoth Kehunah zu Bereschit Rabba § 5 מנולין durch סודרין wiedergeben, welches Wort nach Aruch auch im Midrasch Toreni zu 1, 17, wo es in unseren Ausgaben fehlt, gestanden hat. Mit dem σουδαρίν sudarium gab man aber, wie Sachs selbst l. cit. I p. 41 nachweist, oft ein Zeichen, wie z. B. in der großen Synagoge zu Alexandrien zu den Amen-Responsen. Auch Du Fresne im glossarium mediae et infimae latinitatis erklärt bereits manuale durch sudarium und fügt die glossa Aelfrici hinzu manualis Hand — lin i. e manutergium. Allenfalls ließe sich מנולין auch durch manulea, Aermel oder Muff, wiedergeben, mit welchem man, wie noch jetzt mit Tüchern, Jemand durch Zuwehen begrüßte.

אבלינה ist in der von Rap. angeführten Stelle in der Pesikta (ed. Prag 59b) אבלינה zu lesen, wie bei Aruch s. v. zu ersehen ist und ist das ebeninum lignum, wofür es bei dem häufigen Uebergange

---

2) Warum Herr Dr. Letteris zu Emek habacha p. 25 an dem lat. Worte weniger Gefallen findet, als an dem italienischen guistiziere, ist nicht abzusehen.

des n in l eine Nebenform ebelinum gibt. So hat Du Fresne s. v. ebelinum ἐβέλλινος ex Ebeno. Callisthenes: κατέχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ῥάβδον ἐβελλινεν ubi Aesopus interpres ejus vertit Tamarisci virgam. Es ist das hebr. הבנים Ezech. 27, 16, wie schon Kimchi bemerkt und schwerlich ist mit Rap. (R. Nathan not. 14) anzunehmen, daß hier nur הב Wurzel und ין bloß angehängt sei; es ist vielmehr erst aus dem Griechischen sammt der Endung wieder zu den Arabern und Persern übergegangen, die es إبنوس und ابنوش nennen. Fürst leitet es im Wörterbuche von הָבַן ab.

אבנתא דליבא Die Vermuthung Rap's, daß dies Wort von הבנה abzuleiten sei, findet sich bereits Tosafot Abodah Sara 28b s. v. שורייני, wo übrigens ein פ"ה erwähnt wird, der sich in unseren Ausgaben eben so wenig findet wie die Ansicht des R. Jechiel, welche Tos. l. c. p. 71a s. v. הא לא דמיא citirt wird.

אבעד Die aus dem Maarich angeführte Stelle liest man auch bei Jellinek im שפת חכמים p. 26. So lautet auch die arabische Uebersetzung von סור מרע Ps. 34, 15 אבעד ען אלשר und im Evangelium Lucae 5, 8 אבעד עני.

אגדה Ueber die Etymologie und die Bedeutung dieses Wortes vgl. diese Monatsschrift 1852, 349 und 1853, 388. Der Grund für die verschiedenartigen Deutungen desselben dürfte sich wohl darin finden lassen, daß man dasselbe entweder aus dem hebräischen נגד, sagen, wonach אגדה alles Gesagte, Erzählte bedeutet, oder aus dem Chaldäischen ableitete, wo נגד dem hebr. משך entspricht und wonach אגדה Alles in sich faßt, was dem Hörer angenehm ist und seine Aufmerksamkeit anzieht. Vergl. Schabbat 87a ויגד משה דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה. Von Kimchi wird übrigens auch נגידים (Spr. Sal. 8, 6) auf diese Bedeutung zurückgeführt.

אגנייא דקדש Nach Rapoport soll dies so viel heißen wie אגנים, Umgebung. Dr. Graetz in dieser Monatsschrift 1853, p. 110 hält es für das griech. γώνια und Dr. Klein l. c. p. 325 identifizirt es mit ἔγγεια. Mir scheint אגניא hier wie אגן Exod. 24, 6 in der Bedeutung von Becken, Vertiefung, Spalte, vgl. Baba Kama 61b באגני דארעא, gebraucht, weil בצענים von בצע abgeleitet wurde, wogegen Raschi sich zu Jes. 33, 20 erklärt; vgl. auch Kimchi daselbst. Ueber die Moräste und Erdspalten bei Kadesch aber siehe Schwarz in Tewuoth haarez 99a. Der Jeruschalmi hat demnach nicht, wie Herr Dr. Klein glaubt, אלון sondern בצענים durch אגניא übersetzt und אלון ist, wie ja auch im Targum zu Gen. 35, 8, durch מישר wiedergegeben. An das griechische ἄλων ist hierbei gar nicht zu denken, da dies allenfalls den Hof um

den Mond, nicht aber den um die Tenne bedeutet. Wenn aber Dr. Klein die Stelle im Raschi ad loc. cit. unverständlich findet und gar an αἴλινος denkt, so ist einfach zu bemerken, daß sich in mehreren Ausgaben bei Raschi ein Druckfehler eingeschlichen hat und zu lesen ist ואלן בלשון יוני אחר, was Raschi übrigens zu Ps. 109, 14 deutlich sagt und was sich auch in meiner Ausgabe der מקראות גדולות Venedig 1617 wie in der kleinen Pentateuchausgabe mit Raschi, Amsterdam 1817 bei Joachim van Emden richtig findet. Raschi nämlich wie Pseudojonathan, der אלון בכות durch אוחרן בכיותא übersetzt, hatten die bekannte Stelle in Bereschit Rabba § 81 im Sinne, wo es heißt רש"בנ אמר לשון יוני הוא אלון אחר עד שהוא משמר אבלו של דבורה באה לו בשורה שמתה אמו.

אגוסטלא Augustalis ist nicht wie Herr Dr. Krüger in seiner Ausgabe des Midrasch Rabba p. 8 glaubt, Augustulus, sondern, wie schon S. Cassel im Ersch und Gruber Artikel Juden p. 42 not. 7 richtig bemerkt, αὐγουστάλιος, über dessen Würde außer der von Cassel beigebrachten Stelle noch zu vergleichen ist Meurs glossarium graeco-barb. s. v. αὐγούστα und Du Fresne gloss. med. et inf. latinit. s. v. Augustalis.

אגורי (nicht אגור, wie Rap. unrichtig schreibt). Herr Rap. glaubt sich bei der Erklärung dieses Wortes, wie sie im den beiden Talmuden gegeben wird, nicht beruhigen zu können und deutet dasselbe, gestützt auf den Umstand, daß er es einmal in Beresch. Rabba §. 91 mit י nach dem א geschrieben fand, auf einen Ortsnamen Egra. Wir gestehen, uns mit dieser Auffassung nicht befreunden zu können und bedauren, daß Herr R. sich hier begnügt hat, die Stelle aus dem jerus. Talmud aus einer secundären Quelle[3]), dem Aruch, kennen zu lernen, da er bei Anschauung der Talmudstelle selbst, die sich übrigens nicht wie er glaubt in כיצד מברכין, sondern in Bickurim (ed. Amstd. p. 2a) findet, erkannt haben würde, daß er die Worte וכל היתים מאבדין שמנן nicht als Frage zu nehmen sind, daß die Rabbinen weder im Talmud jerusch. noch im Talmud bab. über die Bedeutung des Wortes אגורי in Ungewißheit gewesen und auch daß, wie wir später darthun werden, sich die zweite Erklärung des jerus. Talmud gar wohl mit einer richtigen Auffassung der Stelle im Bamidbar Rabba §. 4 חטים אגורי הם

---

3) Dasselbe scheint mit Heidenheim der Fall gewesen zu sein, der sich in seinem Pentateuchcommentare zu Deut. 26, 2 vergeblich bemüht, den Widerspruch zwischen der Erklärung des Misrachi zu Deut. 8, 8 und 26, 2 zu lösen.

vereinigen lasse. Die Stelle im jerus. Talmud, aus welcher Rap. auch hätte ersehen können, wie wenig genau man es mit dem י nahm, da hier das Wort אגורי sich promiscue theils mit theils ohne י nach dem א findet, heißt nämlich vollständig also: זית שמן זה אגורי רב אמי בשם רבי יוחנן זה אוורוסי ולמה נקרא שמו אגורי שהוא אגור שמנו לתוכו וכל הזיתים מאבדין שמנן א"ר חנינא כל הזיתים הגשמים יורדין עליהן והן פולטין את שמנן וזה הגשמים יורדין עליו והוא אוגר את שמנו לתוכו, was folgendermaßen aufzufassen ist. זית שמן bedeutet אגורי. R. Ami im Namen des R. Jochanan sagt, es bedeute אוורוסי (s. weiter unten). Warum heißt es aber אגורי? Weil es sein Oel in sich behält, während sonst die Oelbeeren ihr Oel verderben lassen. R. Chanina sagte: Alle Oelbeeren lassen, wenn der Regen auf sie herabfällt, ihr Oel auslaufen, während dieses, obwohl der Regen darauffällt, sein Oel in sich behält. Aus dieser Talmudstelle und noch deutlicher aus talm. bab. Berachot 39a geht klar hervor, daß die Rabbinen die Bedeutung des Wortes אגורי genau kannten und daß sie es für ein Fremdwort hielten, für welches einige daher andere Fremdwörter von gleicher Bedeutung substituirten. Der Zusatz ולמה נקרא שמו אגורי וכו׳ ist aber jedenfalls ein späterer und findet sich daher auch im Sifri zu Deut. 26, 2 nicht. Keinesfalls aber ist diese Erklärung, obwohl den des Griechischen kundigen Rabbinen die gleiche Bedeutung des hebr. אגר und des griech. ἀγείρω nahe genug liegen mochte, etymologisch als auf den Ursprung des Wortes אגורי hindeutend zu fassen, sondern als ein Versuch zu betrachten, den dem Worte entsprechenden Begriff zu klarer Anschauung zu bringen, wobei natürlich das Streben nicht zu verkennen ist, in dem bekannten eigenen Sprachschatze alles Fremde wieder zu finden. Solche Versuche in der Auffassung und Behandlung der Fremdwörter nach ihrer etymologischen Seite hin finden sich aber nicht bloß bei den Rabbinen, sondern gehört überhaupt der Richtung jener Zeit an, und es ist interessant, Berührungspunkte dieser Art in den verschiedenen Literaturgebieten wiederzufinden. Zu der Auseinandersetzung, welche sich hierüber bei Sachs in seinen Beiträgen II. 67 ff. findet, fügen wir hier noch folgende Beispiele hinzu. Βρουμάλια lat. brumalia erklärt das Etimologicon παρὰ τὸ ἐξ ἀλλοτρίων βρωμάτων τρέφεσθαι ἅλις mit dem naiven Zusatze ἐστὶ δὲ ἡ λέξις ῥωμαική. Für κανδήλα lat. candela sucht Suidas eine grichische Etymologie und erklärt dieses Wort παρά τὸ καίειν δῆλα und μανδύλιον mantile leitet derselbe von παρὰ τὸ μάττειν τὴν ὕλην her. Ebenso suchen griechische Grammatiker für κάψα capsa und κήνσος census eine Etymologie in ihrer Sprache. Somit wird man in dem Verfahren der Rabbinen,

ein fremdes Wort dadurch zu erklären, daß man es entweder in mehrere Wörter zerlegte, die sich in der heimischen Sprache wiederfanden und durch ein hebräisches Wort von gleichem Klange erläuterte keineswegs einen verunglückten Versuch, den etymologischen Ursprung desselben darzuthun oder gar den Beweis finden dürfen, als haben die Rabbinen die Sprache der früheren Gesetzeslehrer nicht verrstanden. — Nach dieser für die Erklärungsweise der Fremdwörter im Talmud und Midrasch überaus wichtigen Bemerkung kehren wir zu der Erläuterung des Wortes אגורי zurück, in welchem wir das griechische Wort ὑγρόν erkennen, wodurch ebensowohl talm. bab. Berachot 39a als auch die oben angeführte Stelle aus dem talm. hier. Bickurim 2a, wie der Midrasch Bereschit Rabba § 91 und Bamidbar Rabba §. 4 vollkommen klar wird. Berachot 39a heißt es nämlich: זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזה אגורי ואמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו וכו׳. Die Oelbeere, von welchen die Rabbinen handeln ist, ist weder die große, noch die kleine, sondern die mittlere, d, h. weder die völlig ausgewachsene, aus der das Oel von selbst fließe, noch die ganz kleine, unreife und harte, sondern die mittlere, feuchte und diese heißt ὑγρός. Trefflich ist hierzu dem Sinne nach die Erklärung Raschi's מוכן לצאת ממנו שאינו נבלע בפרי וכו׳ (vgl. Mischnah Kelim 17, 8.). R. Abuhu sagt: sie heißi nicht ὑγρός, sondern ἄβρωτος, die (wegen ihrer Fettigkeit) nicht genossen werden kann; Andere sagen, sie heiße סמרוסי d. i. συμβρώς, die wegen ihrer Fettigkeit nur mit anderen Dingen zusammengenossen werden kann. Das letzte Wort habe ich zwar in den mir zugänglichen Wörterbüchern nicht finden können, indessen ist es so richtig zusammengesetzt, daß seine Erwähnung im Talmud neben den anderen Compositis hinlänglich sein Vorhandensein verbürgt. אברוטי liest Aruch אברושי, was ebenfalls richtig ist und ἁβρώς heißt und ist dies dasselbe Wort, das in der oben angeführten Stelle talm. hier. Bickurim 2a אוורוסי geschrieben ist, wobei sich nur der so häufige Uebergang von ב in ו zeigt. Schon Homer kennt neben dem ὑγρὸν ὕδωρ Odyss. 4, 458 dem fließenden Wasser, im Gegensatze zu dem gefrornen auch das ὑγρὸν ἔλαιον Ilias 23, 281, worunter er das flüssige Olivenöl im Gegensatze zum festen Thierfette versteht. So erhält auch nach der von Lonsano citirten und von Philipp d'Aquino in seinem Maarich hamaarachoth wie gewöhnlich ohne Quellenangabe nachgeschriebenen richtigen Leseart, die Stelle Bamidbar Rabba §. 4 Licht. Der Midrasch läßt dort nämlich Gott sagen: Bei anderen Völkern achte nicht auf ihre Anzahl, die Israeliten aber sind rechtlich, gleichsam dem fetten und feuchten Weizen ähnlich und darum

beachtenswerth. Einen Beweis für die Richtigkeit und Erläuterung des Wortes אגורי finden wir auch darin, daß es nur bei solchen Dingen vorkommt, die eine gewisse Feuchtigkeit enthalten, wie außer den genannten Stellen auch im Bereschit Rabba §. 91, wo das מור אגורי erwähnt wird, worüber Aben Esra zu Exod 30, 24 und zu Cant. Cant. 1, 13 zu vergleichen ist. Der חטין אגורי wird übrigens noch mehrmals erwähnt und zwar an Stellen, aus denen klar hervorgeht, daß nur feuchter Weizen (also wiederum ὑγρός) darunter verstanden wird, da er dem שחמתית[4]) חטין, wofür öfter mit Weglassung des ח nur שמתית geschrieben ist, entgegengesetzt wird. So heißt es talm. jer. Nasir Perek 5 halach 1 gegen Ende (ed. Amsterdam p. 11 b) נתכוין לתרום כרי חטין שחמתית ונמצאת אגרין wenn er die Absicht hatte, die Hebe zu bringen, von einem Maße schwarzen oder besser durch die Sonne getrockneten Weizens und es findet sich, daß er feucht ist, wo das neutrum ὑγρός steht, was aber der Verfasser des פני משה fälschlich durch לבנה erklärt. Ferner im talm. jer. Maassar scheni Perek 4 hal. 1 (ed. Amstd. 10 a) לכן צריכה אפילו מן האגרו על השמתית ומן השמתית על האגרו, deßhalb muß ausdrücklich erwähnt werden, daß man selbst feuchten Weizen durch trockenen und trockenen durch feuchten nicht auslösen dürfe. Durch Druckfehler steht hier האגדו, was der Commentator gleichfalls fälschlich durch אדום wiedergibt[5]). Dieselbe Stelle

---

4) Ungenau ist die Behauptung von Sachs in seinen Beiträgen I, 179, daß Nachmanides zu 1 M. 30, 32 חום durch שחום, schwarz, erkläre, da dieser ausdrücklich sagt: פירשו בו שחור כי השחרות מפני החום ואיננו נכון בעיני והנכון דעת אונקלס (vgl. Aben Esra und Kimchi) שחום והוא קרוב לאדום וקורין אותו רוס (roso im Spanischen).

5) Daß ד und ר häufig verwechselt worden sind, wird bei der großen Aehnlichkeit beider Buchstaben keines besonderen Beleges bedürfen. Vergl. Frankel's Vorstudien p. 210 und Sachs loc. cit. I. p. 165. Wir benutzen diese Gelegenheit zur Mittheilung einer Conjectur, durch welche eine dunkele Targumstelle, in welcher nach unserem Dafürhalten gleichfalls eine Verwechselung des ד und ר vorgekommen ist, Licht erhält. Exod. 22, 2 erklärt nämlich Onkelos die Worte אם זרחה השמש עליו durch אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי, eine Erklärung, die sowohl in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht ihre Schwierigkeiten hat. Der Singular עינא וכו' ist hier ebenso befremdend wie die ganze Ausdrucksweise, da sich unseres Wissens nirgends eine Parallele findet, wo statt חזא oder חמא die Redensart עינא נפלת על···· gebraucht wäre. Will man aber auch von der sprachlichen Schwierigkeit absehen, so fällt es doch jedenfalls auf, daß diese sonderbare Interpretation des ואם זרחה השמש weder in dem Pseudojonathan, der ja bekanntlich, wie Frankel an vielen Stellen seines Buches über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandr. Hermeneutik nachweist, den Onkelos zur Grundlage seines Targums gemacht hat, noch in dem targum jeruschalmi noch auch in den Talmuden und Midraschim irgendwo eine Unterstützung findet. Schon Raschi hat diese Schwierigkeit gefühlt und sie mit der Bemerkung ואנקלוס לקח לו שטה אחרת durch eine sehr gezwungene Deutung zu lösen versucht. Uns scheint es, daß Onkelos die Stelle אם זרחה השמש mit Mechilta und Talmud (vgl. diese Monatsschrift 1853, p. 395) bildlich aufgefaßt habe, in dem Sinne wie wir etwa sagen würden:

findet sich auch talm. jer. Terumoth Perek 2 hal. 2 (ed. Amstd. 8b) wo wiederum das neutrum אגרן steht, das von dem Commentator wiederum unrichtig durch לבנה erläutert wird. Zu diesen beiden zuletzt genannten Stellen ist Mussaphia zu Aruch s. v. שחם zu vergleichen, wo bereits אגרו richtig erkannt wird. Es findet sich dieser Ausdruck ferner talm. jer. Peah Perek 2 hal. 4 (ed. Amstd. 8a), wo es heißt קצר חצי אגרו וחצי השמתיה, nur daß daselbst wiederum אגדו gedruckt ist. Mit Unrecht behauptet der Commentator zu dieser Stelle, daß das Targum zu 2. B. M. 16, 14 ככפור durch כאגורי wiedergebe; vgl. Nachmanides zu dieser Stelle.

(Fortsetzung folgt.)

Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern.

Von Dr. H. Grätz.

(Fortsetzung.)

26) Die Deutung des massoretischen Punktes über das ו des Wortes ובקומה in dem Capitel von Lot und seinen Töchtern (1 M. 29, 33) hat Hieronymus in die quaestiones in Genesin aufgenommen. Der Punkt soll andeuten, wenn Lot auch in der Trunkenheit beim Niederlegen ohne Bewußtsein gewesen, so war er es wohl nicht beim Aufstehen: תנא משום ר׳ יוסי בר חוני למה נקוד על בקומה של בכירה? לומר שבשכבה לא ידע ובקומה ידע (Nasir 23a. Genesis Rabba c. 51). Die Parallele dazu bei Hieronymus lautet: Appungunt (Hebraei) desuper quasi incredibile — coire quempiam nescientem (das.).

---

wenn es sonnenklar ist, daß der Dieb keine Tödtung beabsichtigt hatte, dann — דמים לו; es bedeutet also השמש, wie schon Nachmani sagt, hier so viel wie האור לעיני הרואים, vgl. 2. Sam. 12, 11 לעיני השמש הזאת. Nun wird aber der Einbruch, als nicht in der Absicht zu tödten unternommen, nicht blos wenn er bei Tageshelle, wie Aben Esra will, sondern auch wenn er in einer mondhellen Nacht geschehen ist, zu erkennen sein, zumal da Einbrüche in der Regel nur während der Nacht verübt werden, wie Nachmani richtig bemerkt שדרך באי מחתרת לבוא בלילה שאין אדם מכיר בהם und auf diese Weise hat Onkelos die Worte אם זרחה השמש עליו durch אם עינא דסיהרא נפלת עלוהי (nicht דסהדיא) wiedergegeben, d. h. wenn der Schein des Mondes auf ihn gefallen ist, wodurch der Dieb also gleichfalls leicht erkennbar war, trifft den Mörder eben weil er nicht blos Nothwehr geübt, Todesstrafe. Raschi aber, der die falsche Leseart דסהדיא vorfand, suchte dieselbe ziemlich gezwungen zu deuten und durch seine Autorität geschützt hat sich dieser Druckfehler bisher ohne Anfechtung von Seiten der Kritik erhalten. Auch sprachlich wird sich gegen unsere Erklärung nichts einwenden lassen, da עינא דסיהרא nur dem עינא דשמשא Exod. 10, 5 und 15 und Num. 22, 5 entspricht und sich talm. bab. Kidduschin 81a sogar die Redensart נפל סיהרא באיפומא findet, wie im Aruch s. v. אפומא zu ersehen ist, während in unseren Ausgaben נהורא für סיהרא steht.

27) Der Vers (1 M. 21, 9) ותרא שרה את בן הגר המצרית מצחק wird mannichfaltig hagadisirt; zwei Deutungen desselben hat Hieronymus aufbewahrt, welche wir noch mit dem Namen der Tradenten citirt im Midrasch wiederfinden. Nach Hieronymus haben die Hagadisten seiner Zeit das Wort מצחק auf zweierlei Weise gedeutet, daß Sara Ismael dem Götzendienst zugeneigt, oder lüstern gesehen hätte, ihrem Sohn Isaak die Erstgeburt zu entreißen. Dupliciter itaque hoc ab Hebraeis exponitur, sive idola ludo fecerit (Ismael), juxta illud, quod alibi scriptum est: sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere; sive quod adversum Isaak, quasi majoris aetatis joco sibi et ludo primogenta vindicaret. — Et hoc ex ipsius approbatur sermone dicentis: ejice ancillam hunc cum filio suo, non enim heres erit filius ancillae cum filio meo Isaac (das.). Diese doppelte Deutung wird in Midrasch (Genesis Rabba c. 53) als sich gegenseitig ausschließend dargestellt. Einige ältere Tanaiten fassen das Wort מציחק in malam partem, als wenn Ismael Unzucht oder Abgötterei getrieben, R. Simon ben Jochai hingegen deutet es in gutem Sinne, daß er sich scherzweise die Erstgeburt angemaßt hätte. אמר ר׳ שמעון בן יוחאי ר׳ עקיבא היה אומר בו דבר לגנאי ואני אומר בו דבר לשבח תנא ר׳ ישמעאל אומר אין מצחק אל לשון עבודה זרה שנאמר וישב העם לאכל ושתו ויקומו לצחק — ואני אומר בו דבר לשבח אין הלשון הזה של צחוק אלא ירושה — שמתשובת אמנו שרה לאברהם כי לא יירש בן האמה הזה עם בני אתה למד[1]).

28) Ueber Jacobs Segen für Benjamin (1. M. 49, 27) hat Hieronymus eine ausführliche Hagada, die in unseren Sammlungen wiederum nur wie hingeworfen erscheint. Altare in quo immolabantur hostiae et victimarum sanguis ad basin illius fundebatur, in

---

1) Herr Selig Cassel hat demnach irrthümlich gefolgert (Frankel, Zeitschrift Jahrgang 1846, S. 229) weil diese eben besprochene Hagada bei dem Spanier Braulio (epistolae Isidori et Braulionis) vorkommt, daß 1) Midrasch Rabba, worin sie erwähnt ist, bereits im siebenten Jahrhundert in Spanien verbreitet gewesen sei, und 2) daß ein wissenschaftlicher Verkehr in Spanien zwischen gelehrten Juden und Christen stattgefunden habe, so daß Männer wie Braulio und Isidor dadurch sich sogar Kenntniß der Hagada's von Juden angeeignet hätten. Diese Folgerung beruht auf einer falschen Prämisse. Die Spuren hagadischer Elemente haben diese spanischen Geistlichen nicht von Juden, sondern von Kirchenvätern, und die erwähnte Hagada lediglich von Hieronymus. Braulio hat nicht wörtlich Midrasch Rabba übersetzt, sondern Hieronymus abgeschrieben; man vergleiche die Worte Braulio's: Dupliciter itaque hoc ab Hebraeis exponitur, sive quod idola ludo fecerit etc. bis cum filio meo Isaac. Eben so wenig hat der heilige Isidor die Kenntniß von den hebräischen Namen der Bibeltheile: Bereschit, Schemot, Vaicra 2c. von Juden, wie Cassel aufstellt, sondern, wenn nicht von dem halben Häretiker Origenes, so doch von Eusebius und Hieronymus, welche die hebräische Benennung der alttestamentlichen Bücher deutlich und ausführlich angeben.

parte Benjamin fuit. Hoc inquiunt (Hebraei), ergo significat, quod sacerdotes mane immolant hostias et ad vesperam dividunt ea quae sibi a populo ex lege collata sunt: Lupum sanguinarium, lupum voracem super altaris interpretationes ponentes et spoliorum divisionem super sacerdotibus, qui servientes altari, vivunt de altari (das.). Ob der Altar im Salomonischen Tempel, an der Scheidegrenze zwischen den Stämmen Juda und Benjamin, zum Ersteren oder Letzteren gehörte, ist eine Controverse im Talmud (Sebachim 54a) zwischen Rab und Levi, betreffend die Uebersetzung des Verses im mosaischen Segen: ובין כתיפיו שכן רב מתרגם באחסנתיה (5 M. 33, 12) יתבני מקדשא לוי מתרגם באחסנתיה יתבני מדבהא. Die von Hieronymus erhaltene Hagada ist in den Worten der Genesis Rabba (c. 99) enthalten: ר' פנחס פתר קריא במזבח׳ מה הזאב חוטף כך היה המזבח חוטף את הקרבנות בבוקר יאכל עד את הכבש אחד תעשה בבקר ולערב יחלק שלל את הכבש השני תעשה בין הערבים.

29) Jesaias (10, 19) ונער יכתבם wird von Rab so gedeutet, daß von Sanheribs großem Heer nur zehn übrig bleiben werden, so viel als auch ein Kind zu schreiben vermag. כמה נשתיירו מהם (ממחנה אשור)? רב אמר עשרה שנאמר ונער יכתבם כמה נער כותב? עשרה (Jalkut II. Könige Nr. 241). Eben so Hieronymus: Tradunt enim Hebraei, decem tantum de ejus (Sanherib) exercitu remansisse (Comment. zu Jesaias a. a. O.).

Der Vers Jesaias 14, 19 wird auf Nebuchadnezar angewendet, als werde ihn sein Sohn Evilmerodach aus dem Grabe wieder herausnehmen, um die Großen seines Reiches zu überzeugen, daß er wirklich todt sei und nicht mehr, wie das erste Mal, nach seinem wahnsinnigen Leben wiedererscheinen werde seinen Thron einzunehmen. הוציא אויל מרודך (את נבוכדנצר) מקברו וגררו כדי לבטל גזירותיו לקיים מה שנאמר עליו ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב (Seder Olam c. 28). Ausführlicher hierüber Hieronymus: Narrant Hebraei hujuscemodi fabulam. Evilmerodach, qui patre suo Nabuchadonosore vivente per septem annos inter bestias arte regnaverat, postque ille restitutus in regno est usque ad mortem patris cum Joachin in vinculis fuit, quo mortuo cum rursus in regnum succederet — ut fidem patris mortui faceret, principibus qui metuebant, ne viveret, qui dicebatur extinctus, aperuit sepulchrum et cadaver ejus unco et funibus traxit (ibid zu Jesaias 14, 8).

30) Hieronymus erwähnt auch die hagadische Tradition, daß der Prophet Jesaias dem König Hiskia seine Tochter zur Frau gegeben, und daß demnach der König Manasse zugleich Enkel des Propheten

gewesen sei, eine Hagada, die im jüdischen Kreise nur obenhin berührt wird. Tradunt enim Hebraei Esaiam prophetam socerum fuisse Manasse filii Ezechiae regis Judae (Comment. zu Jes. 2, 1). Im Talmud (Berachot 13a) wird nur erwähnt, Hiskia habe Jesaias' Tochter zur Frau verlangt.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

בית הבחירה פירוש על פרקי אבות וכו׳ לרבינו מנחם בר שלמה מפרפיגנאן זצ"ל מכונה הרב המאירי Wien, 1854. Druck und Verlag von Adalbert della Torre. XIV Seiten und 43 Blatt hebr. in 8°.

R. Menachem b. Salomo Meiri's halachische Decisionen und damit verbundene tief und — in logischer Form — gründlich eingehende Talmud-Commentare, wovon bis jetzt blos die auf Megilla, Sabbat, Nedarim, Nasir u. Sota, ingl. auf Jebamot im Drucke erschienen sind, haben einen zu guten Klang, als daß es nöthig wäre, ein neu edirtes Werk desselben Verfassers besonders anzupreisen. Man möchte sagen, daß R. Menachem Meiri nicht nur seinem Jahrhunderte vorausgeeilt, sondern daß er bis auf den heutigen Tag — troß der 550 Jahre, die seit Abfassung seiner Schriften verflossen sind — von keinem Talmud-Commentator oder Epitomator an Klarheit, lichtvoller Anordnung und systematischer Durchführung der erklärten Themata erreicht worden sei. Blos R. Joseph Ibn Esra, Verf. des עצמות יוסף auf Kiduschin und des משא מלך (die Aussprüche des jüd. Rechts in Beziehung zur Gemeinde und zum Staate discutirend), hat in der logischen Auffassung und Darstellung einige Aehnlichkeit mit ihm. In der jetzigen Zeit, wo das Talmudstudium mit den übrigen Wissenschaften Hand in Hand gehet dürfte daher die Hinweisung auf die ächtwissenschaftliche Meiri'sche Methode besonders zu empfehlen und die Verbreitung seiner Werke willkommen sein. Es freut uns daher, daß Herr S. G. Stern, Herausgeber des Parchon und mancher anderer alten Schriften, es unternommen hat, Meiri's Commentar der Pirke Abot, der zwar bereits einmal in Salonichi erschienen war, aber dessen Exemplare in Folge einer Feuersbrunst fast gänzlich vernichtet wurden, wieder aufzulegen und außer der von Meiri selbst herrührenden großen chronologischen Einleitung auch eine kurze Biographie des Verfassers sowie einige kritisch-historische Anmerkungen anzufügen.

Es kann hier der Ort nicht sein auf den Geist des Meiri'schen Abot-Commentars tiefer einzugehen; Auszüge desselben befinden sich häufig in dem Sammel-Commentare von Samuel Uceda, genannt Midrasch Schmuel. Bei Vergleichung dieser Auszüge mit dem Werke selbst wird man aber erst die Lückenhaftigkeit jener recht gewahr; manche

gewichtige Stellen sind dort nur fragmentarisch mitgetheilt und die eigentliche Ausführung oder Motivirung ist weggelassen.

Die 18 Blatt umfassende chronologische Einleitung des Meiri gibt erst einen allgemeinen Ueberblick der Geschichte der Tradition in der Weise Maimonides, wobei manche sinnreiche Erklärungen schwierige Hagada's eingestreuet sind, und gehet dann auf die specielle Chronologie von Simon dem Frommen an über, wo allerdings nach dem damaligen Standpunkte der historischen Wissenschaft von einer kritischen Auffassung nicht die Rede sein kann; doch werden manche Talmudstellen angeführt (z. B. das Zeugniß des R. Dosa b. Horkinos vom Propheten Hagai, die Angabe, daß Jonathan b. Usiel seine Uebersetzung aus dem Munde Hagai's, Zacharia's und Maleachi's vernommen habe), die dem historischen Gewissen des Verfassers bedenklich erscheinen und daher nach seiner Meinung nicht buchstäblich zu verstehen seien. — Lehrreich ist die specielle Anführung der in der Mischna vorkommenden Tanaim, nach Ordnung der Masichtos, wobei zugleich einige Irrthümer Maimonides gerügt werden, wogegen wieder der erste Editor Chaim Falage in Salonichi manche Auslassungen und veränderte Lesearten des Meiri, ingleichen die Tanaim in der Tosifta, theils in Anmerkungen, theils in einem Zusatze beigefügt hat. — Die chronol. Uebersicht ist bis zur Zeit des Verfassers ums J. 1300 fortgeführt, wobei manche Abweichungen von R. Scherira, dem Seder Tanaïm Weamoraïm und dem Sefer Hakabala des Abr. ben David bemerkenswerth sind. So ist z. B. das Todesjahr R. Jochanan's um 20 Jahre früher angesetzt; der Rabbi in Cordova, der seine Funktion dem A. Moses b. Chanoch so bescheiden abtrat, heißt nicht R. Nathan sondern R. Schalom u. dergl. — Die schriftliche Abfassung der babyl. Gemara wird entschieden auf die Schlußzeit der Saburäer gesetzt; von Saadias Gaon heißt es: שבס׳ האמונות כתב קצת דברים בלתי מקובלים ואין ראוי לבעלי הדת להמשיך אחרידהם.

Unter den berühmten Gelehrten Spaniens nennt er auch den R. Joseph Ibn Zadik, Verf. des Mikrokosmos. (Vgl. die Monatsschr. S. 159 d. Jahrg. &c.); dann einen R. Isaak Cohn, Schüler des R. Abr. ben David, der einen Commentar über einen großen Theil des jerus. Talmud verfaßt habe.

In den kurzen histor.-krit. Anmerkungen weist der jetzige Herausgeber aus vielen ihm vorgelegenen alten Handschriften mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nach, daß der Satz Jehuda b. Tema's V, 20 den Schluß des Tract. Abot bildet, welches man auch schon bei San. Uceda und Lippmann Heller findet und wodurch das folg. יהי רצון als Schlußformel seine beste Erklärung hat. — Dem Commentare selbst ist der Mischnatext mit Randglossen aus dem handschr. Comm. des Salomon Edni, einem Jünger R. Bezalel Aschkenasi's und R. Chaïm Vital's, und zum sechsten Abschnitt der Comm. d. R. Obadia Sforno beigedruckt.

Druck und Papier sind empfehlenswerth.

Dr. B. Beer.

Notizen.

Der Ninivehhof im Krystallpalast von Sydenham, errichtet unter der Aufsicht und nach den Zeichnungen Fergussons, eines Architekten, welcher sich schon seit Jahren vorzugsweise dem Studium der assyrischen Architektur gewidmet hat, ist unstreitig der merkwürdigste unter den verschiedenen anderen Höfen. — Die Ausgrabungen, welche Botta, der französische Consul im Orient, und nach ihm Layard an den Ufern des Tigris haben vornehmen lassen, lieferten in architektonischer Beziehung keine so genügende Resultate, um den Ninivehhof vollständig nach antiken Mustern herzustellen. Nur der untere Theil des Hofes, bis zu einer Höhe von siebzehn Fuß über dem Grunde, ist nach den Ruinen in Khorsabâd, Nimrud und Konyrunjik gebaut worden. Die Sitte, die Städte aus an der Sonne getrockneten Ziegeln zu bauen, hat nur Reste der Königsplätze der Assyrer übrig gelassen, und von ihrem kolossalen Niniveh (welches eine Art von London gewesen sein muß) [1]) nur ungeheure Schutthaufen, welche die jetzigen Bewohner der Gegend mit Getreide besäet haben. Fergusson hat zur Ergänzung der unvollständigen Modelle, welche die ninivitischen Ruinen lieferten, zu den Ruinen von Persepolis und Susa gegriffen. Layard sagt: „Die unter den Ruinen jener berühmten Städte noch erhaltenen Trümmer machen es unzweifelhaft, daß die Perser, welche, nach dem Untergange der assyrischen und babylonischen Reiche, die Oberherrschaft über den Orient an sich rissen, von den Assyrern Religion, Kunst und Civilisation überkamen und dieselben in allen Einzelheiten getreu copirten. Der Stier mit dem Menschenkopf aus den Königspalästen von Niniveh findet sich unter den Ruinen von Persepolis wieder. Steinplatten mit geflügelten Gestalten in Prozessionen, in Basreliefs zieren die Hallen und die Façaden; mythische und religiöse Symbole, denen, welche man unter den Monumenten von Nimrud gefunden, auf's Haar ähnlich, finden sich auf den Wänden gezeichnet, und der keilförmigen Schrift bediente man sich, um den Ruhm und die Titel des Königs zu berichten".

Die vier großen Säulen in der Centralhalle des Ninivehhofes sind sorgfältige Nachbildungen der Säulen von Persepolis und Susa, da man in den Ruinen von Niniveh nur Kapitäler und Füße gefunden und die Säulen auf den Gemälden der Wände nicht vollständig genug waren, um nach denselben mit Sicherheit Restaurationen vornehmen zu können. Theilweise zeigen sie ein doppeltes Ochsenpaar an demselben Leibe als Kapitäl, theilweise haben sie einen lyraartigen Aufsatz mit

1) Im Buche Jona heißt es, Niniveh habe drei Tagereisen im Umfang gehabt, und mehr als 120,000 Personen enthalten, „welche ihre rechte Hand nicht von der linken hätten unterscheiden können". Layard in seinem Handbuch (S. 9) bemerkt zu dieser Angabe von der ungeheuren Größe dieser alten Hauptstadt, welche sogar die von London übertreffen würde, sie erklärt sich daraus, daß innerhalb ihres Bereiches Felder und Gärten und kleinere, besonders mit Mauern eingeschlossene Quartiere enthalten gewesen seien. Uebrigens läßt auch der Umfang der Ruinen auf die Richtigkeit der von dem Propheten angegebenen Größe schließen.

doppeltem Eckknauf als obersten, das Gebalk tragenden Theil. In einem Lande, wo man keine Holzbalken von genügender Stärke hatte, um Säle von solcher Ausdehnung, wie die der assyrischen Paläste zu überspannen, war es nöthig, die Säulen auch zur Stütze des Daches zu verwenden. In einem Klima, wie das Assyriens, war es außerdem angemessen, das Innere der Häuser und Paläste so viel wie möglich den frischen Winden, welche von den fernen Gebirgen oder vom nahen Tigris herüberwehen, zugänglich zu machen und außerdem dafür zu sorgen, daß im Sommer die heißen, perpendikulär niederfallenden Sonnenstrahlen, im Winter der heftige Regen abgehalten würde. Diesen Bedürfnissen entsprechend, und nach der Analogie der Modelle auf den erhaltenen Basreliefs und der Art des Häuserbaues, wie er noch gegenwärtig in manchen Theilen des Orients üblich ist, hat Fergussen dem untern Theile des Hofes, einen offenen Ueberbau hinzugefügt. Die Decken bestehen, nach der noch jetzt in Mesopotamien und in Indien bestehenden Form, aus kleinen Abtheilungen, durch die Kreuzungen des erhaben hervorstehenden Gebalks gebildet. Diese Zimmerdecken, obwohl theilweise nach Analogie und Vermuthung restaurirt, dienen doch besonders zur Veranschaulichung der dekorativen Malerei der Assyrer, und alle die angebrachten Muster und Ornamente sind nach erhaltenen Ueberresten gefertigt. Es ist wahrscheinlich, daß die assyrischen Zimmerdecken mit kostbarem Holze, Elfenbein und Vergoldungen geschmückt waren. Die Bibel (vgl. Jeremia 22, 14) weiß von „Dächern aus Cedernholz" mit gemalter Decke. Die Decke des größern Hauses des Salomonischen Tempels bestand aus Fichtenholz, ausgelegt mit feinem Golde, und darauf waren gesetzt Palmbäume und Ketten. Im restaurirten Ninivehhofe haben wir anstatt der Palmen den eigenthümlich gestalteten heiligen Baum der Assyrer.

Besondere Wichtigkeit erhalten diese Restaurationen assyrischer Architekturen dadurch, daß sich aus diesen Bauten auch die der Hebräer erklären. Manche Berichte und Schilderungen der Bibel sind uns erst durch die Ausgrabungen des alten Niniveh verständlich geworden. Wir wissen, daß Salomo „das ganze Haus mit erhabenem Schnitzwerk, Cherubim, Palmbäumen und offenen Blumen, innen und außen überdeckte". Nach der Ansicht der biblischen Commentatoren waren diese Cherubim mystische Figuren, welche ein Menschenhaupt mit einem Ochsen- oder Löwenkörper und den Schwingen eines Adlers verbanden, also bestehend aus denselben Elementen, wie die kolossalen Sphynxe, welche wir zu beiden Seiten des Einganges des Ninivehhofes sehen. „Das Haus des Libanonwaldes" sagt Layard, scheint mit einer der großen Hallen von Niniveh ganz identisch gewesen zu sein: das gleiche Dach von Cedernholz, gestützt von Cedernsäulen, auf dem untern Geschosse stehend, die gleichen mit zersägten Steinen (Josephus 8, 2) ausgelegten Wände, wie in den assyrischen Palästen; dieselben mannigfaltigen Farben und Gemälde, mit denen nach dem Berichte des jüdischen Geschichtsschreibers, die oberen Theile der Wände im Salomonischen Königshause geschmückt waren, dieselben Ornamente, den heiligen Baum darstellend, wie in den Hallen von Niniveh.

Die Gebäude, welche man jetzt in Ninive ausgegraben, scheinen die Eigenschaften von Palast und Tempel vereinigt und zugleich zur Feier religiöser Ceremonien gedient zu haben, indem der König zugleich Oberpriester war. Es lag gewöhnlich diesen Palästen, derselbe, durch die Sitten des Landes und durch die Tradition geheiligte Plan zu Grunde. Sie bestanden fast immer aus oblongen Zimmern, parallel mit einander laufend und entweder nach der Terasse führend oder gruppirt um große runde Hallen oder Höfe, welche dem Sonnenlichte offen standen. Fergusson hat die Wahrscheinlichkeit nachgewiesen, daß diese großen Gebäude, nach orientalischer Sitte, in zwei abesonderte Abtheilungen, die eine, die Zimmer für die Männer und die religiösen Ceremonien, die andere, die Weibergemächer enthaltend, getheilt gewesen seien. Treten wir nun nach diesen Vorbemerkungen in den Ninivehhof selbst ein, so müssen wir gestehen, daß diese Nachbildung ganz so ist, wie wir uns diese mit grellen Farben und grotesken Ornamenten überladenen Prunkpaläste der assyrischen Eroberer, nach den Darstellungen der Propheten immer geträumt haben. Diese barbarisch mit Kapitälen überladenen und mit grellen, primären Farben gemalten Säulen konnten wohl das Gefühl des griechischen Weibes beleidigen, was Alexander den Großen veranlaßte, den Palast von Persepolis in trunkenem Siegerrausche in Brand zu stecken.

Der Ninivehhof liegt im Nord-Westwinkel des Palastes. Er ist 126 Fuß lang und 63 Fuß tief. Das innere Arrangement ist willkürlich, und entspricht keinem der assyrischen Paläste. Der Hof besteht aus zwei besondern Zimmern. Die Haupthalle ist mit Copieen der im britischen Museum befindlichen assyrischen Skulpturen aus dem Nord-Westpalast von Nimrud geschmückt. Diese Halle gibt einen Begriff von der Beschaffenheit der großen Säle der assyrischen Paläste, die Proportionen der Größe der Hallen sind beibehalten, die zwei kleineren Hallen sollen mit Originalskulpturen, welche die Gesellschaft angekauft hat und die noch auf der Reise sind, und mit Copieen einiger neu angebrachten Basreliefs geschmückt werden. Abgesehen vom willkürlichen Arrangement, ist so ziemlich alles übrige — äußere Form, Basreliefs und Fresken der innern Gemächer und monumentale Verzierungen der Façaden — historisch treu. Zunächst ziehen die zwei geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, welche den Haupteingang zu der größeren Halle bilden, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sie glotzen uns mit ihren dunkelroth gefärbten orientalischen Köpfen mit krausem, schwarzem Wollhaar und den bekannten, wohlgepflegten assyrischen Bärten, gar wunderlich und räthselhaft an. Aber sie tragen ihren Sinn, ihre Seele im Leibe, gleich allen monumentalen Resten dieser altorientalischen Architekturen. Sie stellen die Weisheit, Kraft und Allgegenwart im Könige dar, die erstgenannte Eigenschaft vermöge des Menschenkopfes, die beiden letzteren durch den Bullenleib und die Vogelschwinger. Neben ihnen befinden sich zwei eben so grell gemalte, aber trotz ihrer übermenschlichen Größe gar komisch dreinschauende Menschenfiguren, mit jüdischer Physiognomie, je einem jungen, erbärmlich schreienden Löwen in der einen und eine rothe Peitsche in der andern Hand haltend. Man

vermuthet, daß sie den assyrischen Herkules darstellten. Eigenthümlich ist im Vergleich zu der kolossalen Größe dieser Götzenungeheuer die Enge des Eingangs; allein dieselbe bildet einen der hervorstechenden Züge assyrischer Architektur. Auf der Decke über dem Eingang ist der heilige Baum und die beschwingte Erdkugel gemalt, welche wir ja auch als Symbol des höchsten Gottes über dem Eingang des ägyptischen Hofes finden.

Eine ganze assyrische Culturgeschichte ließe sich von den Basreliefs der innern Wände abfassen, welche mit ihren grellen Farben und ausgeprägten orientalischen Physiognomien der Menschen, namentlich der Weibergestalten, sogleich das Auge des Beschauers fesseln. Da sehen wir gleich zur Linken vom Eingange den assyrischen König, die Rechte auf einen langen Stab gestützt, zwischen zwei beschwingten Figuren stehend; der König trägt jene eigenthümliche Tiara, welche seinem Bilde auf den assyrischen Monumenten niemals fehlen darf. Sie ist kegelförmig, der untere Theil turbanartig, aus bunten Bändern gefertigt, mit einem kleinen kegelförmigen Aufsatze darüber. Die Arme sind mit reichen Armbändern überladen. Der Rock zeigt die prächtigsten Goldstickereien. Alles was die Propheten und die griechischen Geschichtsschreiber uns über Luxus und Ueppigkeit der Assyrer und besonders ihrer Herrscher und Großen berichtet haben, zeigen uns diese Darstellungen, der mit weiberartigem Schmuck bekleideten Könige. Die geflügelten Figuren kehren häufig wieder. Sie mögen Priester oder vielleicht Halbgottheiten darstellen, jedenfalls sind sie von religiösem Charakter. Sie trugen runde Mützen mit hervorstehenden Hörnern und einem Tannapfel und ein viereckiges Gefäß an den Händen, Embleme der heiligen Elemente, Feuer und Wasser wie man vermuthet. Eine andere Gruppe zeigt uns zwei Männer, welche dem Könige Tribut bringen. Der Eigenthümlichkeit ihrer Kleidung nach scheinen sie unterworfene Feinde darzustellen; dann folgen wieder zwei beschwingte Figuren, eine derselben mit einem Menschenleibe und einem Adlerkopfe und vermuthlich den Gott Nisrach darstellend, vor dessen Altare Sancherib von seinen Söhnen erschlagen wurde. Ein Seitenausgang, in den Transept führend, zeigt uns eine eigenthümliche Wandbegleitung von Halbsäulen, welche den Pfeilern einer Orgel auf's Haar ähneln. Die Assyrer sollen sich dieser Säulen als Verzierung der Wände bedient haben, welche sie nicht mit Basreliefs und Malereien bekleiden wollten. Sie sind einer erst ganz frisch in den Trümmern von Khorsabad aufgefundenen Wandbekleidung nachgebildet.

M. Schwarzauer.

Druckfehler: Seite 389. Zeile 24 von oben. Vers für Verf.

Der Ghetto zu Rom.

Dunkel wie das Schicksal der Bewohner des Ghetto ist der sprachliche Ursprung seines Namens. Alle Lexika schweigen darüber; gegen Erwarten selbst das gründliche Diez'sche Lexicon Etymologicum Linguarum Romanorum. Was die „Beschreibung der Stadt Rom"[1]) nach dem Vorgange Muratori's[2]) angibt: „Die den Juden angewiesenen Stadtbezirke wurden Judaea oder Judaica oder Judaearia genannt, woraus die italienische Benennung Giudecca und daraus vermuthlich Ghetto durch Verstümmelung dieses Wortes entstand", trifft sicherlich nicht das Richtige. Sowohl die allgemeinen Lautgesetze sind dagegen, als der neurömische Sprachgebrauch, nach welchem der Ghetto auch Ghetto degli Ebrei heißt, also Ghetto als Nomen appellativum betrachtet wird, wie es in Rom zwei Orti degli Ebrei am nördlichen Abhange des Aventin, und einen dritten Orto degli Ebrei, diesen gegenüber auf dem rechten Tiberufer, am südlichsten Ende von Trastevere gibt.

Wir versuchen eine andere Erklärung des Wortes:

Romanisch anlautend gh steht in der Regel entweder für lateinisch gl oder für germanisch g oder w[3]). Da ein zutref-

1) Beschreibung der Stadt Rom von Platner, Bunsen ꝛc., Band 3, Abth. 3, S. 520 Anmerk.

2) Muratori, Antichità Italiane, Dissertaz. XVI. p. 898: „Neque illud est omittendum, quae regio in Urbibus ad habitandum Judaeis concessa est, Ghetto a nobis appellatur, olim Judaea, Judaica, Judaearia etc. appellabatur. Hinc enatum nomen Giudecca, quod Venetiis adhuc viget, quamquam plerisque ejus origo ignota est, uti et Ferrariae, qua in Urbe la Zuecca celebris aeque est".

3) So ital. ghiaccio, latein. glacies; ital. ghiaja, latein. glarea; ital. ghiro, latein. glirem (glis); ital. ghiotto, latein. glûtus; — ital. ghiera, german. gêr; ital. gherone od. garone, german. gêre; — ital. ghindare, german. windan.

fendes lateinisches Wort für Ghetto nicht vorhanden ist, so werden wir an das Germanische gewiesen. Hier bietet sich das gothische gatvo, Gasse, dar, dem in den verwandten Dialekten die Formen angelsächsisch geat, gete, englisch gate, altnordisch gat, Durchgang, Passage, althochdeutsch gazza, mittelhochdeutsch gazze und neuhochdeutsch Gasse entsprechen, für welche letztere jüngere Formen im Italienischen chiasso, das Gäßchen, erscheint. Auch sanskrit. gati, Gang, Weg, gehört in diese Wortreihe.

Ghetto wäre demnach „die Gasse", κατ᾽ ἐξοχήν, was bei der räumlichen Enge und Zusammengedrängtheit jenes Bezirkes, im Gegensatze zu den Hauptstraßen und offenen Plätzen wohl gelten mag.

Fassen wir aber die Localität des römischen Ghetto näher ins Auge, so gelangen wir zu einem interessanten antiquarischen Aufschluß auch über seinen Namen. Ganz in der Nähe der Stelle, wo jetzt das südliche Ende des Ghetto sich befindet, östlich von der diesseitigen Brücke der Tiberinsel, im Mittelalter Pons Judaeorum (bei den Alten Pons Fabricius, jetzt Ponte di quattro capi) genannt, stand, wie jeder Kenner des römischen Alterthums weiß, das berühmte Theatrum Marcelli; und wiederum in dessen Nähe befand sich ein Janus (d. i. bekanntlich ein Durchgang, eine Passage) von so hohem Alterthum und Ansehen, daß Servius, der Commentator des Virgil, ihn sogar mit dem von Numa erbauten Janus Geminus oder Bifrons (der auf der entgegengesetzten Seite, nordöstlich vom Forum stand) verwechselte[4]). Durch kritisch unverdächtige klassische Stellen ist die Lage jenes Janus am Theatrum Marcelli außer allem Zweifel[5]). Aber ebenso evident ist es durch die ganze dortige

---

4) Zu Virgil's Aen. 7, 607 (Sunt geminae belli portae etc.) bemerkt Servius: Sacrarium hoc Numa Pompilius fecerat circa imum Argiletum juxta theatrum Marcelli, quod fuit in duobus brevissimis templis; duobus autem propter Janum Bifrontem. Vergl. über diesen Irrthum Becker's Handb. der röm. Alterth. Bd. I. S. 254 und dessen „Zur römischen Topographie" S. 17 ff.

5) Inscr. Orell. II. p. 396: JANO AD THEATRUM MARCELLI. — P. Vict. de Reg. urb. Romae, reg. IX: Theatrum Marcelli .. ubi erat aliud templum Jani. Daß das, was in späterer Zeit ein Janustempel wurde, ursprünglich nichts als ein Thorweg, ein Durchgang war, ist bekannt.

Oertlichkeit, daß der längs dem Tiber sich hinziehende Ghetto nicht von Norden nach Süden, sondern umgekehrt von Süden, von dem oben erwähnten Pons Judaeorum an, nach Norden zu sich entwickelt hat. Fällt nun der Anfang des Ghetto mit der Localität des alten Janus zusammen, so wird es klar, daß der germanische Name Ghetto für Durchgang, Passage zur Zeit eintrat, da man an der Bezeichnung durch den Heidengott Janus Anstoß nahm, wie vielleicht aus gleicher Ursache das lateinische janua von sämmtlichen romanischen Sprachen aufgegeben und durch porta oder ostium ersetzt worden ist, der Monat Januarius aber nur in Rücksicht auf den gleichnamigen Bischof und Märtyrer das sprachliche Bürgerrecht erlangt hat. —

Einst, in den alten Römerzeiten, war es Zeichen des Friedens, wenn der Janus geschlossen wurde. Die Zeiten haben sich geändert; eine neue Weltordnung hat sich eingeführt — und der Janus ist in einen Ghetto verwandelt. Wann wird, als Zeichen eines neuen Friedens, der Ghetto für immer geöffnet werden? —

W. Freund.

Die Juden unter den ersten römischen Kaisern.

(Schluß.)

Philo und seine Begleiter brachen bei dieser Mittheilung in laute Klagen aus: welche Hoffnung auf Erfolg ihrer Gesandtschaft verblieb ihnen, da über Jerusalem Solches verhängt war! — Verfolgen wir nun den Verlauf dieser Begebenheit in Palästina. Petronius, der Präfect von Syrien, war ein Mann von milder Gesinnung und überhaupt einsichtsvoll genug um zu erkennen, daß die Ausführung des unsinnigen Befehls von vielem Nachtheil für das Interesse des römischen Staates begleitet sein werde, da vorauszusehen war, daß sich die Juden mit Aufopferung ihres eigenen Lebens der Aufstellung der Bildsäule im Tempel widersetzen werden. Da jedoch Caligula's Befehl bestimmt war ließ er die Aeltesten und Priester nach Ptolemais rufen, theilte ihnen den Willen des Kaisers mit und suchte sie zu veranlassen, ihren Einfluß auf ihre Lands-

leute anzuwenden, daß sie von jeder Widersetzlichkeit abstehen. Aber er wurde hier sogleich thatsächlich von der Unausführbarkeit des Auftrags überzeugt: die Versammelten warfen sich ihm zu Füßen und erklärten, daß sie die Ersten sein werden, die eher ihr Leben hingeben als die Aufstellung der Bildsäule gestatten werden. Und als hierauf Petronius nach Tiberias kam, kam ihm eine unübersehbare Menge aus allen Theilen des Landes, gehüllt in Sack und Trauer, entgegen, umringte seine Wohnung und beschwor ihn mit flehender Stimme, von der Ausführung des Befehles abzustehen. „Wir werden uns zwar nicht mit bewaffneter Hand widersetzen", riefen sie, „aber der Weg soll nur über unsere wehrlosen Körper gehen, und erst wenn wir Alle ermordet sind mag die Bildsäule errichtet werden". Petronius von dieser Aufopferungsfähigkeit tief gerührt befahl der Menge ruhig nach Hause zu gehen: er werde sich bei Caligula für Zurücknahme des Befehles verwenden[1]).

---

1) Für diesen Hergang liegen drei Quellen vor: Philo a. a. O., Josephus Alterthüm. 18, 1, und Megillat Taanit. In Letzterm wird berichtet: „Am 22. Tage in Schebat wurde der Götzendienst gestört, den der Feind in den Tempel zu bringen gedachte, und daher darf an diesem Tage nicht getrauert werden" בעשרין ותרין ביה בטילת עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא דלא למספד. So weit der alte aram. Text, und nun folgt die in späterer Zeit hinzugefügte hebr. Erklärung שש׳לח נכקלגם וכו׳ (zu lesen נכקלגס). Diese in Megillat Taanit zu den kurzen aram. Aufschriften gegebenen hebr. Erklärungen verfehlen mitunter vollständig den eigentlichen Sinn der angedeuteten Begebenheiten: hier jedoch nähert sich die Erklärung dem geschichtlichen Verhältnisse, nur ist hier eine doppelte Auffassung, deren eine sich mehr der Geschichte, die andere der Sage anschließt. Dieser גסקלגס kommt j. T. Sota 9, 12 (und Tosifta c. 7 das.) unter der Benennung גיים גליקום vor; Rapoport hat scharfsinnig hier Cajus Caligula (im Griechischen ist Cajus = Gaios) wiedergefunden, und der in Megillat Taanit erwähnte ש׳ליח ist Petronius. Wenn dieser ש׳ליח übrigens daselbst sagt „flehet zu euerm Gotte daß er euch helfe", so weisen auch Philo und Josephus auf seine geläutertere Ansicht vom Judenthum hin, und ersterer erzählt von ihm eine Hinneigung zu der Religion der Juden. — Hinsichtlich der Zeit wann der Befehl nach Jerusalem gekommen weichen Philo und Josephus von einander ab: ersterer sagt in der Erndtezeit (ἐν ἀκμῇ), Josephus zur Säezeit (πρὸς σπόρῳ), vgl. die Commentatoren zu Philo und Josephus. Megillat Taanit sagt, die Nachricht sei angelangt: ערב יום טוב הראשון של חג, also mehr wie Philo. — Wenn es übrigens Megillat Taanit heißt: אמר להם שמעון הצדיק עשו מועדכם בשמחה וכו׳, so wird dieses j. T. und Tosifta das. noch näher bestimmt: מעשה ששמע שמעון הצדיק בת קול יוצא מבית קה״ק ואמר נהרג גיים גוליקוס ובטלו גזירותיו. Wer dieser שמעון הצדיק gewesen? J. T. und Tosifta scheinen in ihm einen Hohenpriester wahrzunehmen, und dieses wäre

Zum Glücke war die Bildsäule nicht aus Italien herübergesandt worden, sondern sie sollte erst in Phönicien gefertigt werden. Petronius ließ nun den Künstlern andeuten, die Statue mit möglichster Sorgfalt herzustellen und daher längere Zeit auf sie zu verwenden[2]). Inzwischen sandte er ein Schreiben an Caligula, in welchem er ihm die Schwierigkeit der Ausführung des Befehles vorstellte und zugleich darauf hinwies, daß die Juden zur Verzweiflung getrieben den Boden nicht bebauen und hierdurch die syrischen Seestädte Mangel an Lebensmitteln leiden würden, welches sich um so empfindlicher machen werde, als der Kaiser das künftige Jahr nach Alexandrien gehen und wahrscheinlich seinen Weg über Syrien nehmen werde.

Doch während das Schreiben nach Rom ging wurde daselbst von einer andern Seite dahingearbeitet, daß der Schlag von Jerusalem abgewendet werde. Agrippa, den Caligula schon von frühester Jugend mit seiner Freundschaft beschenkt hatte[3]), suchte den Kaiser von seinem Vorhaben abzubringen. Nach Josephus gelang ihm dieses bei einem großen schwelgerischen Mahle, das er dem Caligula zu Ehren anrichtete. Der Kaiser, ungemein vergnügt und froher Laune, belobte den Agrippa wegen seiner Anhänglichkeit von der frühesten Zeit an, die ihm sogar Lebensgefahr zugezogen hatte und versicherte

nun der j. Joma 1, 1 vorkommende שמעון בן קמחית, bei Josephus Alterthüm. (17. 4. 2 und 19. 6. 2) Simon der Sohn des Boëthus, mit Beinamen Kantaras. Allein dieser Simon war nach Josephus nicht um diese, sondern vor und nach dieser Zeit Hoherpriester, vergl. a. a. O. Nach einer mündlichen Mittheilung des Herrn Dr. Gräß dürfte dieser Simon der zu jener Zeit in hoher Achtung stehende Gelehrte gleichen Namens sein, von dem Jos. das. 19. 7. 4 erzählt. Megillat Taanit, wo blos gesagt wird: אמר להם שמעון הצדיק עשו וכו' würde hierzu stimmen. — Doch dürfte noch immer ein Gegenstand der Forschung sein, woher Megillat Taanit den historischen Theil der gedachten hebr. Erklärung abgeholt: durch Vermittelung einer hebr. Uebersetzung aus Josephus ist nicht wahrscheinlich, da Megillat Taanit in mehreren Punkten, so in der Zeit — wie oben — und auch im Ort abweicht. Diese Frage fällt auch bei anderen hebr. Erklärungen des Megill. Taan. auf, doch kann hier nicht umständlich hierauf eingegangen werden.

2) So nach Philo. Josephus erwähnt nicht diesen Umstand. Es finden sich auch manche andere Abweichungen dieser beiden Schriftsteller von einander; wir werden die wichtigeren hervorheben.

3) Agrippa hatte sich, wie Josephus Alterth. 18, 4 erzählt, beim Leben des Tiberius dem Caligula mit dem tiefsten Eifer hingegeben und mußte deshalb längere Zeit im Kerker schmachten.

ihm, daß er seine Macht erhöhen und ihn mit Wohlthaten jeder Art überhäufen wolle. Als Agrippa erwiderte er habe für sich keinen Wunsch, drang Caligula in ihn, daß er denn doch ausspreche was ihm angenehm sei. Worauf Agrippa: Wenn Du so großes Wohlwollen für mich hegst, so wage ich meine Bitte um Eines, das Deinen Ruhm vergrößern und mir viele Liebe bei den Meinigen erwerben wird: stehe ab von der befohlenen Errichtung der Statue zu Jerusalem.

So berichtet Josephus: und es erinnert diese Erzählung stark an die ähnliche der Esther, der auch Josephus Manches entlehnt haben mag. Nach Philo war der Hergang nicht so heiter, und Agrippa wagte sogar nicht seine Bitte mündlich anzubringen sondern ließ sie schriftlich an Caligula gelangen. Agrippa, der (sehr unwahrscheinlich) von dem Auftrage an Petronius nichts wußte, war bei Caligula zum Besuche erschienen. Aus dessen wildem und stierem Blicke nahm er wahr daß etwas vorgehen müsse, und er war vor Schrecken ganz sprachlos. Caligula redete ihn endlich mit folgenden Worten an: „Weißt Du wohl, Agrippa, was vorgeht? Deine guten und trefflichen Landsleute wollen mich nicht als Gott anerkennen, und scheinen in ihrer Hartnäckigkeit den Tod suchen zu wollen". Agrippa sank nun ganz zusammen und er wurde leblos fortgetragen. In diesem Zustande der schmerzlichsten Erschöpfung lag er zwei Tage; am dritten Tage schrieb er einen Brief an Caligula, den Philo (unzweifelhaft mit rhetorischen Ausschmückungen von seiner Seite) gibt und aus dem wir hier einige Stellen hervorheben.

„Furcht und Ehrfurcht gestatten mir nicht, o Gebieter! vor dir zu erscheinen; die Schrift die ich als Oelzweig überreiche[4]) wird meine Bitte mittheilen. Allen Menschen ist, o Kaiser! Liebe zum Vaterlande und Anhänglichkeit an die vaterländischen Gesetze angeboren, Jedem scheint das Heimatliche, sei es auch in Wirklichkeit anders, vortrefflich; denn nicht die Vernunft sondern die innere Neigung dictirt hier das Urtheil. Ich bin, wie du weißt, von Geburt ein Jude und habe Jerusalem, wo der Tempel des höchsten Gottes, zur Vaterstadt. Meine Väter und Ahnen waren Könige und Mehrere unter ihnen Hohe-

4) Die Schutzflehenden pflegten einen Oelzweig in der Hand zu halten.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ich für meine Person habe unter ihm viele Drangsale erlitten, aber die Wahrheit ist mir theuer und so will ich ihm eine lobenswerthe That nacherzählen. Pilatus, unter ihm Präfect von Pälästina, hatte zu Jerusalem einige goldene Schilder in dem Palast des Herodes als (dem Tiberius gewidmete) Weihgeschenke aufgestellt, die außer der Inschrift desjenigen der weihete und dessen dem sie geweihet wurden weder ein Bild noch sonst derartiges enthielten[8]). Als das Volk dieses erfahren hatte lief es zusammen; auch begaben sich sogleich die Aeltesten und Vornehmen zu Pilatus und baten ihn, er möge die von den Römern von jeher beachteten väterlichen Gesetze nicht verletzen. Als Pilatus nicht hierauf einging wurde von den Juden bei Tiberius Klage geführt, der dem Pilatus einen starken Verweis gab und ihm befahl, die Schilder sogleich zu entfernen[9]). Und jetzt soll sogar eine Bildsäule aufgestellt, soll sie in das Innere des Heiligthums gebracht werden, wohin selbst der Hohepriester nur an einem Tage im Jahre hineingehet[1]), und betritt ein Anderer, selbst der dem Hohenpriester

---

bei einer vornehmen Römerin, Namens Fulvia, die zum jüd. Glauben übergetreten war, und überredete sie Gold und Purpur nach dem Tempel zu Jerusalem zu senden. Sie übergab ihm die Geschenke, und er theilte sie mit dreien seiner würdigen Genossen. Die Sache wurde bekannt, und Saturninus, der Gemahl der Fulvia, benachrichtigte hiervon den Tiberius, der den Juden den Aufenthalt zu Rom verbot (nach Philo den jüd. Cultus daselbst untersagte), und 4000 Juden nach der Insel Sardinien als Soldaten schickte. Nach Philo Legat. ad Caj. p. 1014 (so muß es oben S. 403 Anmerk. 4 heißen) war dieses über **alle** Juden ergehende harte Edict durch Sejanus erwirkt worden.

8) Also eine Apotheose, die den Juden als Götzendienst erschien. Nach Josephus Alterth. 18. 3. 1 brachte Pilatus Fahnen mit dem Brustbilde des Kaisers nach Jerusalem. Die früheren römischen Statthalter nahmen wenn sie in die Stadt einzogen die Brustbilder von den Fahnen ab.

9) Nach Josephus Alterthümer 18. 3. 1 und Jüd. Krieg 2. 9. 2 gab Pilatus selbst den stürmischen Bitten des Volkes nach und entfernte die Fahnen aus der Stadt. Josephus beginnt an letzterer Stelle die Erzählung: εἰς Ἱεροσόλυμα παρεις κομίζετας (Pilatus nämlich) τὰς καίσαρος εἰκόνας, σημαίας καλοῦντας. Auf dieses Nachgeben des Pilatus und Entfernung der Fahnen beziehet sich Megillat Taanit: בתלתא בכסלו איתנטלו סימואתא מן (l. קרתא) דרתא. Dieses zeigt übrigens für die Richtigkeit des Berichts des Josephus vor. Anmerk gegen Philo.

1) Am Fasttag, fügt das Schreiben hinzu, um Weihrauch zu opfern und für eine gute Erndte, reichlichen Ertrag und Frieden für alle Menschen zu beten. Vgl. eine theilweise Uebereinstimmung b. Joma 53. j. Joma 5, 2.

zunächststehende Priester[2]), oder betritt selbst der Hohepriester an einem andern Tage oder auch an diesem drei oder viermal diesen heiligen Ort, so ist er des Todes schuldig[3]). So hoch wollte der Gesetzgeber das Heiligthum gehalten wissen; und es werden sich die Bewohner Palästina's mit Frauen und Kindern umbringen, wenn sie diese Entweihung erblicken."

Philo läßt hierauf den Agrippa zu August übergehen, welche Gesinnung dieser gegen den Tempel und die Juden an den Tag gelegt habe. Von Wichtigkeit ist folgendes von Philo angeführte Decret, welches einen Beitrag zu den von Josephus gebrachten römischen Decreten (vergl. vor. Jahrg. S. 460 ff.) bildet. „Cajus Varus Flaccus Proconsul, an den Magistrat zu Ephesus! Der Kaiser schrieb mir, sein Wille sei daß wo sich immer Juden befinden sie sich nach ihrer väterlichen Weise versammeln, auch Geld zusammenlegen können um es nach Jerusalem zu senden: und er will daß Niemand sie daran hindere. Ich schreibe euch dieses, damit ihr von dem Willen des Kaisers benachrichtigt seid." — Philo läßt endlich den Agrippa mit folgenden Worten schließen: „Es liegen also, o Herr! so viele Beweise des Wohlwollens deines väterlichen Hauses vor: bewahre was Jene bewahrt. Es erheben für

---

2) Philo meint hier vielleicht den Priester, der beim Unwohlsein des Hohenpriesters an dessen Stelle fungirte, כהן שעבר, vgl. Joma 12b. Vielleicht aber den משנה oder den סגן, vgl. Joma 3, 1. 4, 1 und sonst.

3) Mangey nimmt Anstand an dem Ausdruck τρὶς ἢ καὶ τετράκις, da doch der Hohepriester am Versöhnungstage drei, sogar viermal ins Allerheiligste ging. Als ob Agrippa, da er an Caligula schrieb, diesem den Ritus des Versöhnungstages lehren wollte! τρὶς ἢ καὶ τετράκις zeigt schon an der Unbestimmtheit des Ausdrucks, daß nur angeführt werden soll, selbst dem Hohenpriester ist sogar auch an diesem Tage der Eintritt beschränkt. — Philo zeigt sich zwar häufig im jüd. Gesetze unwissend; aber hinter seine Unwissenheit darf sich nicht das Miß- oder Unverständniß des Commentators verbergen. So sagt Philo (p. 1022, bei Mangny 2, 577) von der hohen Achtung der Juden vor dem Tempel ist ein sprechender Beweis, daß θάνατος ἀπαίρτητος ὥρισται κατὰ τῶν εἰς τοὺς ἐντος περιβόλους παρελθόντων (δέχονται γὰρ εἰς τοὺς ἐξωτέρω τοὺς πανταχόθεν πάντας) τῶν ὁμοεθνῶν. Mangey schlägt vor τῶν οὐχ ὁμοεθνῶν zu lesen: als wenn nicht auch der ὁμοεθνὴς von gewissen Räumen, die nur die Priester betreten durften, wäre ausgeschlossen gewesen. Und hierin liegt gerade die Spitze: der Tempel ist so heilig, daß während in die äußeren Räume auch Fremde eintreten dürfen, zu den inneren Umfängen selbst den Glaubensgenossen der Zutritt untersagt ist. Vgl. übrigens hierüber Kelim 1, 8 ff.

[illegible]

priester[5]): und sie hielten die Königswürde minder hoch als die Hohepriesterwürde, denn soweit Gott den Menschen ebenso weit überragt das Priesterthum — der Dienst Gottes — das Königthum. Diesem Volke, diesem Vaterlande, diesem Tempel gehöre ich an, und ich bitte für Alle. Für mein Volk: es erwies sich von jeher eifrig und treu deinem Hause und stehet, soweit es die väterlichen Gesetze gestatten, keinem Volke an Gebeten, Weihungen und Opfern für das kaiserliche Haus nach. Für die heilige Stadt: sie ist meine Vaterstadt und die Metropole nicht nur Judäa's, sondern vieler Reiche in die sie Colonien entsandte: von Egypten, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Korinth, dem Peloponnes, Euböa, Cypern, Kreta; zu schweigen von den Euphratgegenden: sie sind fast ganz von Juden bewohnt. Wenn also meine Vaterstadt sich deiner Huld erfreuet, so schenkst du sie nicht einer Stadt, sondern vielen und entfernten in Europa, Asien und Africa liegenden Ländern und Inseln. Und für den Tempel: in ihm wurde nie ein von Händen gearbeitetes Bild aufgestellt. Die Werke der Maler und Bildhauer sind Darstellungen mit den Sinnen wahrzunehmender Götter; unser Gott aber ist unsichtbar, unsere Väter hielten es daher für Sünde ihn in einem Gemälde oder Bilde darzustellen. Und es hat auch kein noch so feindselig gegen uns gesinnter Herrscher oder Satrap den Versuch gemacht, den Tempel durch solche Neuerung zu beinträchtigen: die Furcht vor den sich daran knüpfenden schlimmen Folgen hielt sie zurück[6]). Doch wozu Auswärtige erwähnen? Als dein väterlicher Großvater Marcus Agrippa den Tempel besuchte, ergoß er sich zu seinen Begleitern in dessen Lob und beschenkte ihn reichlich. Und auch Tiberius zeigte dieselbe günstige Gesinnung, und er verletzte während seiner drei und zwanzigjährigen Regierung niemals die Heiligkeit der Tempel[7]).

---

5) Dieses beziehet sich auf seine Vorfahren mütterlicher Seite, durch Mariamne die Tochter Hyrcans II. Jedenfalls schmückte Philo Manches rhetorisch aus.

6) Wenn Philo hier Antiochus Epiphanes vergißt, so mag auch dieses seinem rhetorischen Schwung zu Gute gehalten werden.

7) Es wurde oben S. 403 erwähnt, daß Tiberius den jüd. Cultus zu Rom untersagte. Josephus (Alterthüm. 18. 3. 5) erzählt folgende Veranlassung. Ein aus seinem Vaterland wegen Verbrechen flüchtiger Jude ging nach Rom und gab sich daselbst für einen jüd. Lehrer aus. Er fand Eingang

unsere Gesetze Kaiser ihre bittende Stimme zum Kaiser, Auguste zum Auguste, Urväter und Großväter zum Enkel und rufen: Laß doch das Gesetz der Juden, für dessen Erhaltung wir Gesetze erließen, unangetastet. — Und wollte ich erzählen was Du für mich gethan, so würde keine Zeit ausreichen. Du hast mich, um nur Eines zu erwähnen, aus ehernen Fesseln befreit; o so lege mir nicht noch härtere Fesseln an. Jene drückten nur einige Theile des Körpers, diese umschlingen den Geist und drücken ihn nieder in allen Theilen. Du hast mich dem drohenden Tode entrissen; so mögest Du mich nicht erhalten haben damit ich in noch größerem Jammer sterbe: wie soll ich die Entheiligung der ererbten Gesetze mit ansehen?"

Als Caligula dieses Schreiben las kämpfte in ihm Zorn und Rührung; letztere behielt die Oberhand und er ließ Petronius beauftragen, nichts gegen den Tempel vorzunehmen. Nach Josephus lautete der Befehl an Petronius: „Ist die Bildsäule errichtet so verbleibe sie, wo nicht so unterbleibe die Errichtung." Nach Philo war der Widerruf des frühern Befehls unbedingt, aber er war von folgendem Nachsatz begleitet: „Wenn jedoch Jemand mir oder den Meinigen in Palästina — mit Ausnahme der Hauptstadt — Bilder oder Säulen oder Altäre errichten will und man ihn darin stört, so soll der Störer sogleich bestraft oder zu mir geschickt werden." Dieses war nichts anderes als zum Bürgerkrieg und Aufruhr reizen, da vorauszusehen war, daß die benachbarten Umwohner Palästina's begierig die Gelegenheit ergreifen werden die Juden zu kränken und (wie dieses zu Jamnia geschehen war) Altäre u. s. w. zu errichten, die Juden aber sich solcher Entweihung des Landes aus allen Kräften widersetzen werden. — Zum Glück war übrigens zur Zeit als Agrippa seine Bitte einlegte der Brief des Petronius noch nicht in Caligula's Hände gelangt; als er ihn später erhielt gerieth er in den heftigsten Zorn, nannte Petronius einen Rebellen, da er den widerspenstigen Juden ein geneigtes Ohr geliehen und schwor, daß er ihn im nächsten Jahre — Caligula hatte vor bei seiner nach Alexandrien stattfindenden Reise Palästina zu besuchen — zur strengen Rechenschaft ziehen werde.

Wenden wir uns nun zu der jüd. alexandrinischen Gesandtschaft. Philo und seine vier Genossen wurden bei Caligula eingeführt als er eben seine Gärten besichtigte. Sie

grüßten ihn mit ehrfurchtsvoller Verbeugung, er jedoch grüßte sie so hart und auffahrend zurück daß sie fürchteten, es sei um ihr Leben geschehen. Ihr also seid die Götterhasser, fuhr er sie an, die mich, der nach der allgemeinen Uebereinstimmung Gott ist, nicht als solchen anerkennen wollen? Wen denn, euern namenlosen Gott?[4]) Und hierbei erhob er die Hand gegen Himmel und stieß die entsetzlichsten Schmähungen aus. Die Gesandtschaft der Gegenpartei ergoß sich in laute Zeichen der Freude, und der von den Egyptern erkaufte feile Höfling Isidorus sagte: „Du würdest, o Herr! diese wie ihre Stammverwandten noch mehr hassen, kenntest du ihre bösen Gesinnungen gegen dich. Während Alle für dein Wohl Opfer bringen unterlassen es diese: ich spreche hier von allen Juden." Wir riefen hierbei, erzählt Philo, laut aus: Man verläumdet uns, o Kaiser! wir brachten und bringen immer Opfer für dich. Es sei, antwortete er, ihr opfert für mich, aber doch nicht mir! Und indem er dieses sagte ging er durch die Höfe und Gemächer, sprach sich über deren Bauart aus u. s. w.; wir folgten ihm Treppe auf Treppe ab unter dem Spotte und den Verhöhnungen unserer Gegner. Nachdem er Mehreres über die Gebäude anbefohlen wandte er sich ernst und gravitätisch mit der Frage zu uns: Warum enthaltet ihr euch des Genusses des Schweinefleisches? Die Gegner brachen hierbei in ein so lautes Gelächter aus, daß Einige aus dem Gefolge des Caligula es ihnen als unanständig verwiesen. Als wir erwiderten daß jedes Volk seine Gebräuche habe, und ein Anderer hinzusetzte daß Manche nicht Lammfleisch essen, sagte er mit Lachen: sie haben Recht denn es ist nicht gut. Wir fühlten bei diesen widerlichen Reden, wie es mit uns bestellt sei. Endlich sagte er zu uns, ich möchte doch wissen welche Gründe ihr für euer Bürgerrecht (zu Alexandrien) anführet. Als wir unsere Rede begannen brach er plötzlich ab, lief in den Hof, besichtigte die Fenster und befahl wie sie hergerichtet werden sollten. Hierauf kam er wieder zu uns, fragte uns mit gemäßigter Stimme: was wollet ihr? Und ohne unsere Antwort abzuwarten lief er

---

4) Philo hat ἀλλὰ τὸν ἀκατονόμαστον (scil. θεὸν) ὑμῶν. Mangey meint dieses beziehe sich auf das nomen ineffabile. Ob Caligula hiervon gewußt ist sehr zu bezweifeln. Vielleicht „namenlos" weil die Juden ihn blos „Gott" ohne einen Eigennamen (wie die Römer Jupiter u. s. w.) benannten.

in ein anderes Zimmer wo Gemälde aufgestellt waren. Wir gaben nun ganz die Hoffnung auf, wünschten uns von hier fort und baten zu dem wahren Gott, er möge uns von diesem sich nennenden Gott befreien. Caligula wurde nun gegen uns etwas gnädiger und sprach: diese Menschen scheinen mir nicht so bösartig wie beschränkt und arm an Einsicht, da sie nicht begreifen wollen daß ich göttlicher Natur bin. Und hiermit entließ er uns."

Philo erzählt nun welche niederschlagende Gefühle sich der Gesandtschaft bemächtigten und wie sie von dem Gedanken tief niedergedrückt wurde, daß diese Schmach nicht ihr allein sondern allen Glaubensgenossen widerfahren sei und diese Audienz die nachtheiligsten Folgen für die Gesammtheit haben werde[5]). Aber in dem Rathe des höchsten und wahren Gottes war es anders beschlossen: Caligula, dessen Tyrannei Allen unerträglich geworden war, fiel nur wenige Monate hierauf durch das Schwert Mehrerer, die sich zu seinem Untergange verschworen hatten, und so wurden sowohl Palästina als Alexandrien von der ihnen zugedachten Schmach befreiet[6]).

Dem Caligula folgte Tiberius Claudius, der von den Legionen zum August erhoben mit Widerstreben und erst auf Agrippa's Zureden den Thron bestieg. Agrippa stand bei ihm in hoher Gunst und er verwendete sie zum Besten seiner Glaubensgenossen. Zu Alexandrien war es zu Thätlichkeiten zwischen den Juden, die nach Caligula's Tod wieder Muth faßten, und den anderen Einwohnern gekommen. Claudius erließ nun folgendes Edict: „Es ist mir von lange bekannt, daß die in

---

5) Bis hierher geht die Schrift Legat. ad Caj., von der der weitere Theil verloren ist. Philo scheint hier erzählt zu haben was sich weiter ereignete. Josephus Alterth. 18, 8, 1 berichtet, daß als Philo mit Schmach bedeckt von Caligula wegging er zu den ihn begleitenden Juden sagte, sie möchten getrosten Muthes sein, ihnen zürne Caligula mit Worten, sich selbst habe er durch Thaten Gott zum Feinde gemacht. Zu merken ist, Josephus erzählt die Gesandtschaft habe aus drei Personen bestanden, Philo aber sagt ausdrücklich sie waren fünf.

6) Caligula wurde am 24. Januar 794 nach Erb. der Stadt — 41 nach der übl. Zeitr., im 4. Jahre seiner Regierung — umgebracht. Philo's Audienz hatte im Herbste des Jahres 793 stattgehabt, vgl. oben S. 440 Anm. — Megillat Taanit setzt den Todestag des Caligula auf den 22. Schebat — vgl. das. מיד שמע קול יוצא מבית קה"ק וכו' איקטיל גסקלגס וכו' וכתבו אותה שעה וכיונו — welches besonders in einem Schaltjahr richtig zusammentrifft.

Alexandrien wohnenden und Alexandriner genannten Juden, schon bei der Gründung der Stadt zugleich mit den ersten Bewohnern daselbst ihre Niederlassung genommen und wie diese das Bürgerrecht von den Königen erlangt haben. So ergibt es sich aus deren Erlässen und Decreten. Und als später Alexandrien durch August unserer (der römischen) Herrschaft unterworfen wurde, so verblieben ihnen ihre Rechte und wurden von den dorthin gesandten Statthaltern bestätigt, ohne daß je ein Einspruch dagegen erhoben worden wäre. Ja, als unter Aquila, dem Präfecten Alexandriens, der Ethnarch der Juden starb[7], gestattete Augustus daß auch fernerhin Ethnarchen gewählt werden, so daß sie sich nach ihren Gesetzen halten können und keiner gezwungen werde den väterlichen Glauben zu verletzen. Nun haben sich aber die Alexandriner gegen ihre jüdischen Miteinwohner zu jener Zeit erhoben als Cajus Caligula an der Regierung war, der in unbegreiflicher Thorheit und Verblendung die Juden, weil sie nicht gegen den väterlichen Glauben handeln und ihn als Gott anerkennen wollten, ungemein unterdrückte. Es ergehet daher mein Wille, daß nichts den Juden ob Caligula's Wahnsinn entzogen werde, sondern die Rechte die sie von jeher genossen ihnen ungeschmälert verbleiben, und sie ihren väterlichen Gesetzen ungekränkt anhängen können. Ich befehle aber auch zugleich beiden Theilen auf jede Weise zu verhüten, daß nach der Veröffentlichung dieses Edicts es zu keinem Aufstand von irgend einer Seite komme[8]."

Ein gleich günstiges Edict erließ Claudius im ganzen Reiche und trug den Vorgesetzten der Städte, Colonien und Municipalitäten mit deren Ueberwachung auf[9]. Und als einst einige Doriieser[1]) die Bildsäule des Kaisers in die Synagoge brachten und Agrippa hierüber bei Petronius Klage führte, erließ dieser ein hartes Schreiben an die Obrigkeit zu Dora, verlangte die Schuldigen ausgeliefert und ermahnte den Magistrat in Zukunft mit Strenge darüber zu wachen, daß eine solche Störung nicht vorkomme.

---

7) Ethnarch entspricht dem נשיא in Palästina und dem ריש גלותא in Babylon: Fürst, oberster Vorsteher der Juden. Vgl. auch vor. Heft S. 406.

8) Josephus Alterth. 10. 5. 2.

9) Das. 3.

1) Bewohner von Dora, einer Stadt an der phönicischen Küste, unfern von Joppe.

Doch wie immer manche Kaiser sich günstig zeigten, das Wohl des Landes hing zu sehr von ihrer vorübergehenden Laune ab und von der Gunst, in die jüdische Könige sich bei ihnen zu setzen wußten. Mit Agrippa's bald hierauf erfolgtem Tode verschwand jede Selbstständigkeit, Palästina wurde eine römische Provinz, die es verwaltenden Statthalter trieben die Bewohner zur Verzweiflung, und welche Hoffnung auf Gerechtigkeit konnten sie sich bei einem Nero machen, der zwar keine feindliche Gesinnung gegen die Juden hegte, aber Nero war[2])! — Der Aufstand war größtentheils durch den Eifer für den von diesen Statthaltern verletzten Glauben ausgebrochen: die Religion gab die Kraft sich zu erheben und nicht wie andere Völker sich schmählich unter Roms Joche aufzugeben und unter der Wucht römischer Versunkenheit mit zu versinken. In dem Aufstande selbst lag ein Sieg über römische Feilheit und Verworfenheit: der römische Adler zog siegend über die Leichen der Unterliegenden, aber ihr Geist zog hinaus in die entferntesten Gegenden wohin Roms Adler nicht reichten, zog hinaus in die entferntesten Zeiten wo Roms Fahnen sammt Inbildern schon lange zertreten sind, jener aber unter der Fahne des Glaubens allen Begegnissen und allen Zeiten Trotz bietet.

Frankel.

Briefe aus Berlin.

IX.

Es ist zwar ungroßmüthig, aber zuweilen nicht überflüssig, einen Parvenü an seine niedrige Geburt zu erinnern. Wenn die Reform, die wir bei Besprechung der Zustände der Berliner Gemeinde einmal nicht umgehen können, aus einem religiösen Drange hervorgegangen wäre, wie sie vorgibt, so hätte ihre constituirende Versammlung nicht warten sollen, bis Laurahütte ihre kleinen Hebel an den Vatikan angesetzt hat. Ein wahrhaft religiöser Drang, der sich in dem Kreis des Herkömmlichen unbefriedigt findet, braucht keine Anregung von Außen,

---

2) Bemerkenswerth ist, daß Nero nicht schlechten Andenkens in der ältern jüd. Volkssage ist: sie läßt ihn aus Rom ziehen und zum Judenthum übergehen. Vgl. Gittin 56a.

um sich in einer ihm gemäßen Form zu äußern. Wir können daher nicht umhin das Factum zu registriren, daß die Reform den Deutschkatholicismus zum Vater und die Mode zur Mutter hat, ihr Vater ein Emoriter und ihre Mutter eine Chititerin; wir wollen nicht vergessen daß sie zu einer Zeit entstanden ist, wo Adresseschreiben als That und ein Gebetbuch tragen und sich bei einer Predigt amüsiren oder langweilen schon als religiöser Akt galt. Ihr Berichterstatter gesteht ein, Gegner der Reform zu sein und daher nicht die Unpartheilichkeit zu besitzen, sie unbefangen zu beurtheilen; es ist daher keinesweges meine Absicht eine Polemik nach irgend einer Seite hin zu eröffnen, ja ich enthalte mich lieber, näher auf den Charakter des Reformcultus und ihrer Träger einzugehen. Nur der eine Umstand darf nicht unerwähnt bleiben, daß sie innerhalb der Berliner Gemeinde eher einen Rückschritt, eine Umkehr, als einen Fortschritt bezeichnet. War früher die Religiosität bei einer ganzen Klasse der Berliner Judenheit, das Resultat der Voltairianisch-Friedländerischen Anschauungsweise, ganz in den Hintergrund geschoben, so ist sie jetzt — von unserm Standpunkte aus beurtheilt — mindestens als Minimum vorhanden, und der kleinste Bruchtheil ist doch noch immer größer als Null. Das Vorlesen aus der Thorarolle, wenn auch in einer homöopathischen Dosis, das Schemá und die Keduscha in hebräischer Sprache, die Concession, die die Reform aus Rücksicht für den orthodoxen Theil ihrer Mitglieder in ihren Cultus aufgenommen hat, würden in den Augen der Sendschreibler an den Probst Teller als Alte-Weiberbigotterie erschienen sein. Jenes Schaamgefühl, das früher Manche empfanden, wenn sie sich als Söhne des ältesten Culturvolkes zählen mußten, jenes selbstmörderische Bestreben, sich von dieser Gemeinschaft loszulösen und sich in einen Winkel der herrschenden Kirche einzubetteln, hat auch die Reform überwunden. Ihre Mitglieder wollen dem jüdischen Verbande angehören, ja sie thun es mit einer Art Ostentation, und der jüdische Patriotismus ist bei Vielen so lebendig, daß sie dieses für Religiosität ansehen und ihm — warum soll man es nicht anerkennen — nicht geringe Opfer bringen. Ist es nicht ein Gewinn, daß so viele Ehrenmänner, durch Intelligenz, Vermögen und gesellschaftliche Stellung ausgezeichnet, sei es durch einen Schatten von jüdischem Cultus, fortfahren zum Judenthum zu zählen und die nicht sehr leichte Solidarität mit demselben übernehmen? Freilich muß man es als Prätension beurtheilen, wenn die Reformer wegen dieser reinen Aeußerlichkeit nicht blos als vollgültige Gemeindeglieder gehalten sein, sondern auch ihren Cultus als berechtigt anerkannt sehen wollen, dessen Budget die Gesammtgemeinde in sofern

übernehmen sollte, daß sie ein Aequivalent für deren Cultusbedürfnisse zu Gute halten soll. Dies war der praktische Streitpunkt, um welchen die Reibungen der Gemeindevertreter und der Reform sich drehten. Der Gemeindevorstand hätte sich aber einer unverzeihlichen Lauheit schuldig gemacht, wenn er um des halben Friedens willen sich in diesem Punkte nachgiebig gezeigt hätte. Frieden können und sollen die Menschen im bürgerlichen und geselligen Verkehr mit einander haben, aber entgegengesetzte Principien müssen sich feindlich, unversöhnlich bekämpfen, und die geringste principielle Toleranz käme einem Verrathe gleich. Es ist aber als eine freudige Erscheinung im Berliner Gemeindeleben zu constatiren und zeugt von Zunahme bewußtvoller Religiosität, daß die aufeinander folgenden Vorsteher an dem Principe festhalten, der Reform die Anerkennung als berechtigte Cultusgemeinde zu versagen. Hingegen wird kein Unbefangener der Reform Recht geben können, daß sie wegen dieses Actes die Gemeinde in den Jahren financieller Verlegenheit im Stich ließ und deren Mitglieder ihre Gemeindebeiträge entzogen. Wir kommen jetzt auf das Jahr 48, das für die Berliner Gemeindeverhältnisse eine heilsame Krisis herbeiführte. Es bewährte sich, wie sehr das Judenthum in der Majorität der Berliner an Wärme und Anhänglichkeit gewonnen hatte. Während an vielen Orten das religiöse Interesse in den Gemüthern von der politischen Gährung absorbirt wurde, erwachte es gerade in Berlin aus der Lethargie und entwickelte eine überraschende Rührigkeit. Man glaube aber nicht, daß an diesem Aufschwunge zum Bessern die neuen Elemente beitrugen, welche aus den Provinzen hinzukamen und allerdings mehr religiöse Wärme mitbrachten. Diese Zuzüge übten in der ersten Zeit gar keinen Einfluß auf das Gemeindeleben aus, die Regeneration ging vielmehr aus der eignen Mitte hervor. Der verrottete Wahlmodus hatte bis dahin einzig und allein an den trüben Erscheinungen Schuld, weil die wahre Majorität sich nicht hatte bethätigen können. Sobald aber nach dem Muster des damaligen politischen Lebens die ganze Gemeinde in Urwahlen berufen wurde sich Vertreter nach ihrer Ueberzeugung zu geben, zeigte es sich sofort, daß das conservative Princip in der Gemeinde vorwaltend war. Die Repräsentantenmitglieder und der von denselben gewählte Vorstand vom Jahre 49 gehörten nicht nur dieser Richtung an, sondern zeigten auch den ganzen Ernst, in diesem Sinne die Gemeindeverwaltung zu führen. Eine schwierige Aufgabe stellte sich ihnen aber beim Antrit ihres Amtes entgegen; sie sahen sich in die Lage versetzt, um die tief eingreifenden Gebrechen zu beseitigen, restaurirend verfahren zu müssen und diese Aufgabe wurde ihnen noch

dazu durch die Behörden nicht wenig erschwert. Nach den Verheißungen des Sturmjahres und der Verfassungsurkunde war der Berliner Gemeinde wie jeder Religionsgesellschaft die langentbehrte Autonomie zugesichert, und die Ressortbehörden, an welche sich der Vorstand wegen der Interpretation jenes Gesetzes gewendet hatte, erkannten es auch in der Praxis als Norm an und überließen es dem damals fungirenden Vorstande Gemeindestatuten zu entwerfen, und sie durch die Willensäußerung der Gemeinde anerkennen zu lassen. Auf Grund eines solchen nach allen Seiten hin legalen Statuts wurden die beiden Collegien gewählt, von der Regierung stillschweigend anerkannt und durften sich ohne Anmaßung als legitime Vertreter geriren. Dennoch wurde ihnen, als die Fluthen sich verlaufen hatten, die nachgesuchte ausdrückliche Bestätigung versagt und ihnen bedeutet, daß nur ein nach dem General-Juden-Privilegium gewählter Vorstand von den Behörden anerkannt werden könne. Nahe an zwei Jahre hatte der Vorstand gegen diese Reintegration eines mittelalterlichen Wahlmodus zu remonstriren, sich auf sein gutes Recht berufend. Dennoch entwickelte dieser so angefochtene Vorstand trotz mannigfacher Hemmnisse eine enorme Thätigkeit.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Geist der palästinischen und babylonischen Hagada*).

(Fortsetzung.)

Gehen wir auf das Wesen des Sifra ein so ist er, da er sich die eigentliche Erklärung des Levit. zum Ziele setzt, mit Ausnahme weniger Stellen halachisch. Er verfolgt die streng exegetische, durch die Halacha bedingte Auffassungsweise; findet nicht in den Geboten Anspielungen auf historische oder Zeitverhältnisse, noch sucht er eine approximativ ethische oder nationale Ursache für die Gebote — dieses ist die Aufgabe der Hagada, die sie denn in Wajikra rabba nach ihrer Weise löst —, sondern er sucht ausschließlich Verständniß des Gebotes nach Wort und Anwendung. Das Hagadische des Sifra beschränkt sich auf nur wenige Stellen; und zwar auf Levit. 26, 3—46, Manches

*) Oktoberheft S. 387 ist die Aufschrift falsch und muß sein wie hier.

zu 8, 1—10, 8, ferner zu 18, 1—5, und noch sonst an einigen wenigen Orten. Dieses Hagadische selbst ist aber auch nur Exegese dieser, nicht Gesetze, sondern Ermahnungen, Verheißungen, Strafandrohungen enthaltenden Schriftstellen, und tritt aus der Auffassungsweise des Sifra nicht heraus: der eigentliche spätere Midrasch bricht mit Ausnahme einer weiter zu besprechenden Stelle im Sifra nicht durch. Es findet sich daher kein irgend drängendes Motiv die hagadischen Stellen einer spätern Zeit zuzuweisen und, wie es sich uns bei der Forschung über die Mechilta ergab, für den hagadischen Theil eine andere Redaction als für den halachischen aufzusuchen. — Wohl aber bedarf es über das Verhältniß der Redaction des Sifra überhaupt einer genauern Forschung. Als den eigentlichen Verfasser, dem die Stellen wo kein Autor genannt wird angehören, gibt R. Jochanan Synhedrin 86a R. Jehuda an — סתם ספרא ר' יהודה —; und wenn schon die Autorität des R. Jochanan an sich genügt, so kommt hier noch der Umstand hinzu, daß er selbst der früher nicht ausreichend im Sifra orientirt war ihm, bei einer Jebamot 72b erzählten Veranlassung, ein dreimonatliches Studium widmete. Daß sehr häufig דברי ר"י vorkommt beweiset nichts hiergegen; ein solches דברי ר"י ist gewöhnlich nur Gegensatz zu einer vorhergehenden oder folgenden widersprechenden Meinung als ר"ש אומר ר"מ אומר u. s. w.[1]). Daß ferner spätere Autoren, wie ר' יוסי בר יהודה, ר' אוורדימוס בר יוסי, ר' אלעזר בר שמעון, ר' חייא u. A. vorkommen spricht ebenfalls nicht gegen die dem R. Jehuda vindicirte Autorschaft: diese Stellen sind von Späteren nachgetragen worden. Ueberhaupt hat doch Rab den Sifra redigirt (vergl. oben S. 150); und er konnte mit Recht die bis auf seine Zeit lebenden Autoren mitaufnehmen. Aber Gang und Entfaltung der Discussion des Sifra sind an vielen Stellen mit der Methode und Lehrrichtung des R. Jehuda nicht zu vereinigen, sie liegen überhaupt außer der tanaïtischen Lehrweise. Es wird eine Schriftstelle erklärt, und nun wird eingegangen, ob es dieser Bestimmung Seitens der Schrift bedurfte und sie von anderswo abgeholt werden könne, also die auf sie hinweisende Schriftstelle überflüssig sei. Hierauf werden mit dem größten Aufwande der feinsten

1) Es kommt mitunter auch דברי ר"י vor, wo die talm. Autoren notorisch diese Worte nicht lasen. Vgl. Keritot 22a דם מה ת"ל כל דם וכו' וסתם ספרא מני ר"י וכו'; in unseren Sifraeditionen heißt es Achare Mot Parascha 8 §. 3 ausdrücklich דברי ר"י. Diese Worte scheinen also nach Keritot eingeschlichen. Vgl. Tosafot Erubin 96b anf. וסתם ספרא, wo ein ähnliches jedoch umgekehrtes Verhältniß hervorgehoben wird. (Auch das oben S. 389 ff. besprochene unabhängige Manuscript — vgl. das. S. 392 — hat דברי ר"י.)

Dialektik alle Pro und Contra, durch die sie mit dem andern Gegebenen übereinstimmt oder von ihm divergirt, angeführt und der Einwurf wird durch die Divergenzen entkräftet. Die Halacha selbst bleibt an derartigen Stellen von der Discussion unberührt: ihr Resultat ist von vornherein festgestellt; es macht sich nur eine sich weit ausbreitende Dialektik geltend. Solche dialektische Ausführung liegt aber nicht nur der Mischna und Beraita sondern auch den anderen, dem Kreis der Exegese angehörenden Werken, Mechilta und Sifri, fern. Es tritt zwar auch in ihnen die dialektische Entwickelung hervor, aber in einfacher Weise: das Resultat — die Halacha — wird obenan gestellt, in einem או אינו wird dagegen ein Einwurf erhoben, und dieses או אינו wird entkräftet: so z. B. Mechilta Mischpatim c. 2 אם אדניו יתן רשות רשות אתה אומר או אינו אלא חובה כשהוא אומר וכו' und so unzähligemal; oder das Resultat wird durch ein למה נאמר deducirt, die Construction der Halacha vorgenommen: dort tritt gleichsam die analytische, hier die synthetische Form hervor. Sehr selten wird weiter ausgeholt und es ist an der schwerfälligen Ausdrucksweise zu erkennen, daß diese umfänglichere Discussion erst im Stadium der beginnenden Entwickelung sich befinde, vgl. Mischpatim c. 10 דנתי וחלפתי ובטל החילוף הכיתי בדין[2]. Noch einfacher ist die Exegese in Sifri, wo selbst das או אינו selten vorkommt. Und unter den in Mechilta und Sifri genannten Autoren befindet sich auch R. Jehuda, seine exegetische Lehrweise macht keine Ausnahme von der der andern Tanaïm: warum im Sifra so ganz anders?

Erklären wir uns aber genauer das סתם ספרא ר"י. Der Sifra will, wie im Eingang bemerkt wurde, Verständniß des Gebotes nach Wort und Anwendung erzielen. Des Wortes, insofern jedes Wort seine Bedeutung hat und keines zuviel sein darf: der Anwendung, der Halacha. Das Verständniß des Wortes tritt mitunter ganz allein für sich als Lehrsatz auf; gewöhnlich aber neben der Halacha und zwar auf zweierlei Art: es wird untersucht, ob überhaupt nöthig sei daß die Schrift diese Bestimmung lehre — ein למה נאמר — im Grunde nur eine construirende Operation, die Halacha in synthetischer Form vorgetragen — zuweilen ob diese Bestimmung nicht von anderswo abgeholt werden könne und sie also hier überflüssig sei. Im letztern Falle ist es, wo man den zwar ungemein scharfsinnigen aber nach den verschie-

---

2) Zwei weiter ausgehende Discussionen finden sich noch Mischpatim c. 4 und Wajakhel. An beiden Stellen ist אמר תלמיד א' לפני ר' ישמעאל. (Nach Erubin 13a wäre ר' מאיר unter diesem תלמיד א' zu verstehen.)

densten Richtungen auslaufenden Geisteswindungen in der Gestalt der auf einander gehäuften או אינו oder כלך לדרך זו oder לא אם אמרת begegnet. Diese so vielfach gewundenen או אינו u. s. w. liegen außerhalb der tanaïtischen Forschungsweise und auch der des R. Jehuda. Aber dennoch ist „סתם ספרא ר"י" begründet: dieses beziehet sich auf die vorangestellte Halacha, sie gehört dem R. Jehuda an. So Wajikra Perek 3, 1—3: תקריבו מלמד שהיא באה נדבת שנים והלוא דין הוא עולת העוף באה בנדר ונדבה ועולת בהמה באה בנדר ונדבה מה עולת העוף וכו' באה נדבת שנים אף עולת בהמה וכו' או כלך לדרך זו מנחה באה בנדר ונדבה וכו' מה מנחה אינה באה נדבת שנים אף עולת בהמה וכו' לא תבוא נדבת שנים נראה למי דומה דנין דבר שכולו עולה לאישים מדבר שכולו עולה לאישים ואל תוכיח מנחה שאין כולה לאישים או כלך לדרך זו דנין דבר שהיא באה חובת ציבור מדבר שהיא באה חובת ציבור ואל תוכיח עולת העוף שאינה באה חובת ציבור ת"ל תקריבו מלמד שהיא באה נדבת שנים. Hier gehört nur R. Jehuda an: תקריבו מלמד שהיא באה נדבת שנים; das והלוא דין bis או כלך ist die Discussion Späterer (Rab's und seiner Schüler). Dasselbe zeigt sich auch das. §. 4—7: קרבנכם מלמד שהיא באה נדבת ציבור, dieses lehrte R. Jehuda; das folgende והלוא דין הוא וכו' ist die spätere Ausführung. Und so findet es sich noch sonst sehr häufig; vorzüglich ist hier die erste Paraſcha zu bemerken, die sich ohne halachische Tendenz über das Wort ויקרא verbreitet: ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור, und es wird in weit ausgehender Discussion in mehreren לא אם אמרת hin- und hererwogen, ob dieses ויקרא nicht überflüssig sei. Sei es nun daß man diese Paraſcha als spätere Introduction (ungefähr wie die Eingänge bei manchen talm. Tractaten, vgl. 1. Jahrg. S. 357) annimmt, so liegt doch gerade hierin Aufschluß über diese häufig vorkommende Discussionsweise[3]). Zwar scheint Par. 2, 7—9 einen Beweis zu liefern, daß auch frühere Tanaïm diese Forschungsweise liebten; allein gerade hier ergibt sich, daß derartige Stellen spätern Ursprunges sind. Temura 28b erklärt, wie schon Tosafot das. bemerkt, R. Aschi das was Sifra hier dem ר"י beilegt. Dieses ר"י ist also ein Einschiebsel aus Temura und ר' ישמעאל (§. 8, Temura ist ר' שמעון) widerspricht in der That der Hinweisung מן הבהמה להוציא רובע ונרבע; und so tritt diese Discussion aus dem Kreis der vorgedachten Discussionen.

---

3) Wir nennen diese erste Paraſcha Introduction, weil mit ihr eigentlich der Sifra beginnt. Zwar gehen die י"ג מדות דר"י und deren Auseinandersetzung voran; aber diese gehören nicht zum eigentlichen Sifra und sind nur vorgesetzt (aber schon in alter Zeit, da sie רא"בד und ס' כריתות hier kennen), weil deren Anwendung häufig im Sifra vorkommt.

Wer dieser Discussionsweise das Entstehen gab und welche Gestalt die frühere exegetische Forschung hatte dürfte sich aus Schemini Parasch. 9, 5—7 ergeben. Daselbst heißt es: ונוגע בנבלתם יטמא הלל אומר אפי' הם בתוך המים שהייתי אומר הואיל והארץ מעלה את הטמאים מטומאתן והמקוה מעלה את הטמאים מטומאתן מה הארץ וכו' ת"ל ונוגע ריה"ג אומר ונוגע בנבלתם יטמא במגע הם מטמאים ואינם מטמאים במשא והלוא דין הוא ומה אם בהמה שלא עשה דמה כבשרה מטמאה במשא שרץ שעשה דמו כבשרו אינו דין שיהא מטמא במשא ת"ל ונוגע וכו' ר"ע אומר ונוגע וכו' לרבות כלי עצם הלוא דין הוא מה אם העץ שאביו טהור כלים הנעשים ממנו מקבלים טומאה עצם שאביו טמא אינו דין שיהו כלים הנעשים ממנו מקבלים טומאה לא אם אמרת בעץ וכו' תאמר בעצם וכו' ת"ל ונוגע וכו'. Daß hier Hillel der Aeltere gemeint sei ist schon aus der Priorität der Stellung wahrzunehmen; und diese Exegese gehört in die construirende Halacha (wie die oben gedachten נאמר למה), er gibt an wie ohne die Schriftbestimmung man leicht auf das Gegentheil verfallen wäre. ריה"ג hat zwar schon einen והלוא דין; aber er will ebenfalls nur anzeigen, daß man auf das Gegentheil abgeirrt hätte. Erst bei ר"ע tritt hervor, wozu das Schriftwort, es ist überflüssig, man weiß dieses von anderswo, und da muß mit einem לא אם אמרת entgegnet werden. Dieses ist übrigens der Forschungsweise des ר"ע gemäß, der wie von ihm erzählt wird jedem Worte seine Bedeutung zu vindiciren suchte; doch ging ר"ע — wie Mechilta und Sifri, und auch Sifra an anderen Orten beweisen — nur selten auf dieses והלוא דין und לא אם אמרת, das übrigens bei ihm noch nicht complicirt erscheint, ein; erst in späterer Zeit wurde dieses häufig und in weiter Form verarbeitet[4]).

Neben dem Aufschlusse, den Sifra über ältere und jüngere exegetische Forschungsweise gibt, ist er noch von einer andern Seite von unschätzbarem Werthe für das talm. Studium. Die meisten Beraitot der fünften Mischnaordnung — Sebachim — gehören ihm an, und

4) Aehnliches ist auch wahrzunehmen bei der Deutung der Buchstaben und Wörter, vgl. mein oben S. 355 gedachtes Programm S. 19. — In der vorhergedachten Stelle aus Sifra Par. 2, 7—9 dürfte die talm. Leseart ר"ש der des Sifra ר' ישמעאל vorzuziehen sein. ר"ש, Schüler des ר"ע, mochte eher auf diese Discussionsweise überhaupt — die sich jedoch wie bemerkt wurde stark von der spätern unterscheidet — eingehen als ר"י, der bekanntlich der jedem einzelnen Worte beizulegenden Bedeutung nicht geneigt war. Aber vielleicht gerade ר' ישמעאל: er will nachweisen, daß man nicht zuviel Gewicht darauf legen darf, daß ein Wort als überflüssig erscheint. Und so würde sich vielleicht dieses ת"ל מן הבהמה, das Talmud das. auffallend auffindet — und mit Recht, da er ר"ש liest — erledigen.

nicht minder viele Beraitot in den Tractaten Joma, Schebuot und sonst. Und vollends für die sechste Ordnung — Taharot — ist Sifra die eigentliche Quelle. Es finden sich aber auch im Gegentheile die meisten Mischnas der fünften und sechsten Ordnung im Sifra, und es wird häufig auf sie mit dem מכאן אמרו (vgl. vor. Jahrg. S. 393) hingewiesen.

Der Sifra kommt auch im j. Talm. vor. So Jebamot zu Anfang (im b. T. wird diese Stelle Jebamot 39b citirt) und sonst. Der j. Talmud kennt sogar den Sifra an einer Stelle, wo er dem b. T. unbekannt ist. So j. Rosch Haschana 3, 1 מתניתא פליגי על ר' בא יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יקדשו את החודש מפני הצורך ת"ל החודש אחר החודש הם הולכים. Diese Stelle findet sich Sifra Emor Per. 10 §. 5; b. Rosch Haschana 20a, wo R. Dime dasselbe ausspricht was im j. Talm. ר' בא, wird diese Stelle nicht gegen ihn angeführt. — Der j. T. benennt ohne die Quelle näher zu bezeichnen den Sifra מתניתא, die allgemeine Benennung für die Beraita; im b. T. wird manche Stelle ausdrücklich, durch das dabei bemerkte סתם ספרא ר"י, als aus dem Sifra abgeholt angegeben[5]). Die gewöhnliche Anführung im b. T. für Sifra ist תנו רבנן oder תניא[6]). Die im b. T. angeführten Schriftstellen pflegen manche Färbung der bab. talm. Redeweise anzunehmen; der j. T. gibt unverändert wieder[7]). — Auch hinsichtlich der Namen der Autoren finden sich manche Abweichungen des b. T. vom Sifratext. So werden Sifra Wajikra Per. 6 §. 1 ר' ישמעאל und ר' עקיבא genannt; Joma 27a werden nur die Worte des ר"ע und anonym angeführt. — Das. Par. 6 §. 4 ר' שמעון; Temura 30b (Mischna) anonym u. a. m. Im Gegentheile Sifra das. Per. 6 §. 9 anonym, und Sebachim 86a רבי. Die im Talmud angegebenen Namen scheinen richtiger als die des Sifra[8]); auch ist nicht

5) Vergl. Erubin 96a, woselbst R. J. Pick die im Talm. vorkommenden סתם ספרא ר"י anmerkt.

6) Die Stellen die als סתם ספרא ר"י angeführt werden, gehören zu den oben bezeichneten einfachen construirenden Halachot; die unter ת"ר oder תניא bringen auch die complicirten או אינו ff.

7) So hat Joma 55a אדרבה דנין גופו מגופו (zweimal); Sifra Achre Par. 3 §. 3 ff. hat או כלך לדרך זו דנין דם השעיר מדם השעיר, vergl. auch daselbst §. 7; j. Joma 5, 4 hat wie Sifra.

8) Zuweilen jedoch Sifra sogar richtiger als die uns vorliegende Mischna. So Kelim 2, 2 ר' יוחנן בן זכאי אומר חצבים גדולים וכו': wie auffallend daß ריב"ז sich auf die dortigen ר"י ור"ע beziehen, und wie befremdend bei ihm, von dem man nur תקנות aber keine halachischen Sprüche hat (Kelim 17, 16 gehört nicht

selten der Sifra aus dem Talmud zu verbessern[9]). Eine im Talmud offenbar als dem Sifra gehörende angeführte Stelle fehlt im Sifra, und ist daher zu ergänzen[1]). — Und hier dürfte noch auf einen andern Umstand aufmerksam zu machen sein. Im Talmud werden zwei alte Beraitasammlungen erwähnt: die des R. Elieser b. Jakob (תנא דבי ראב"י) und die des R. Ismael (תנא דבי ר"י); jene zuweilen, diese an ungefähr hundert Stellen[2]). Der Sifra hat eine Beraita aus der Sammlung des ראב"י: vergl. Achre Par. 3 §. 12 und Joma 55a דתני דבי ראב"י על פני הכפורת קדמה וכו'; aber im Sifra ohne Nennung des Namens. Und noch frappanter ist, daß Sifra die Beraita des R. Ismael ganz übergehet. So Sebachim 65a בנוצתה בנוצה שלה אבא חנן וכו' דבי ר' ישמעאל תניא וכו': Sifra Wajikra Par. 8 §. 9 führt die Stelle an, aber nur bis דבי ר"י תניא. — Menachot 70a תנא דבי ר"י על כל זרע זרוע וכו'; dieses ist die bekannte wichtige Lehre von שומר: Sifra Schemini Par. 11 hat nicht diese Stelle.

Im Sifra finden sich Wiederholungen bei wiederkehrenden Schriftstellen. So hat Par. 7 Vieles was schon Par. 1. 5. 6 vorgekommen. Par. 9 §. 6 vergl. Par. 6 §. 9. Diese Erscheinung zeigte sich auch bei der Mechilta[3]). — Es finden sich aber auch bedeutende Lücken im Sifra: die Exegese zu einigen Reihen aufeinander folgender Verse des Schrifttextes wird vermißt. So wird Levit. 18, 7—19 im Sifra

---

hierher) dieser Spruch! Sifra Schemini Par. 7 §. 3 liest: ר' נחמי' וראב"י, und so hat es auch die Tosifta Kelim Baba Kama c. 2.

9) So Wajikra Par. 7 §. 4 ודין הוא בהמה שהטאתה כלמעלן וכו'. Diese Worte haben hier keinen Sinn; und sie fehlen auch Sebachim 65a. Sie sind offenbar eingeschlichen aus §. 7, und so wird auch diese ganze Stelle Sebachim angeführt. — Par. 8 §. 8 fehlen nach קטורת זרה ועולה die Worte: על המזבח הפנימי, vgl. Menachot 50a, vgl. auch ק"א. Das gedachte Manuscript hat diese Worte an der Seite, aber von demselben Schreiber, angemerkt.

1) Joma 40. 41 ועשהו חטאת הגורל עושהו חטאת וכו' כתם כפרא מני ר"י: diese Stelle findet sich nicht im heutigen Sifra.

2) Mehr über diese alten Beraitasammlungen an einem andern Orte.

3) Vgl. vor. Jahrg. S. 393. — Wir machen hier auch aufmerksam auf die in der Mechilta Ende Jithro sich befindende alte Mischna, die unsere Mischna Sebachim 6, 1 nur zum Theile hat (vgl. vor. Jahrg. S. 398). Der Sifra Wajikra Par. 5 §. 9 führt wie Mischna Sebachim und nicht wie Mechilta an; die Mechilta hat also, obschon als שאר כפרי דבי רב jünger als Sifra (vergl. oben S. 150), dennoch manches ältere Fragment. Wir werden beim Sifri nochmals auf das Verhältniß dieser drei exegetischen Werke, sowie auf die Untersuchung über die או איש und כלך לדרך זו, die noch keineswegs geschlossen ist, zurückkommen.

ganz übergangen; vielleicht weil eine Besprechung der hier gedachten verbotenen Ehen — עריות — weiter zu K. 20 vorkommt[4]). Da aber auch dort die Besprechung nicht ausreichend, so ist wahrscheinlicher daß die Exegese zu Levit. 18, 7—19 verloren gegangen[5]).

Noch eine größere Lücke ist an einer andern Stelle zu bemerken, an der zwar unsere Editionen den Sifratext haben, aber dieser ist sowohl nach inneren als äußeren Zeugnissen ein späterer Zusatz. Zu Levit. 8—1 bis 10—7 war nämlich ursprünglich kein Sifra; den Stücken die sich hierzu im heutigen Sifra finden sieht man an, daß sie nicht dem eigentlichen Sifra angehören: sie unterscheiden sich in ihrem ganzen Lehrgange wie in der äußern Form — hier blos zwei sehr große Paraschot ohne Perakim — von dem echten Sifra. Auch führt Raschi (Levit. 9, 23) eine Stelle aus diesem Stücke unter der Bezeichnung: פרשת מילואים בברייתא הנוספת על ת"כ שלנו an. Im alten Sifra wurde wahrscheinlich פ' המילואים als blos der Vergangenheit angehörend nicht commentirt: ein Verhältniß das sich ebenfalls in der Mechilta zeigte (vgl. vor. Jahrg. S. 391). — Höchst bemerkenswerth ist, daß dieser Zusatz in der zweiten Parascha (Schemini) noch einen Zusatz hat und sich zwei Exegesen finden. Die eine Exegese gebet bis §. 14, und commentirt Levit. 9, 1—22. Hierauf §. 14—17 wieder über Levit. 9, 1. — Hierauf §. 17—29 über Levit. 9, 22 — 10, 7; hierauf §. 29—43 wieder über 9, 22 — 10, 7. Die zweite Exegese scheint nach vielen Merkmalen die ältere; sie bestand aus §. 14—17 und §. 29—43, war eine rein hagadische und erstreckte sich über 9, 1 und 9, 22 — 10, 7; man wollte sich aus der eben gedachten Ursache auf keine Halacha einlassen[6]). — In der der Stellung nach frühern, der Zeit nach spätern Exegese finden sich viele Spuren der späteren Auffassung. So Par. Schemini §. 3 אע"פ שנתרצה המקום וכו' צריך מלה"ד למלך וכו' לבת אתה ליתן לתוך פיו של שטן. — Die mehreren מלכים vgl. erste Par. §. 14, zweite Par. §. 5. 8. — Die (schwierige) Hagada erste Par. §. 6. — Schön ist die Hagada erste Par. §. 23—28; zu drastisch die Hagada erste Par. §. 2 וכי מפשיל הי' משה וכו'.

---

4) Gelegentlich wird auch an anderen Stellen hiervon gesprochen. Vgl. Wajikra דיבורא דחטאות Par. 1 §. 9—14.

5) In der Venet. Ausgabe und im Mscrpt. fehlt hier noch Manches, das der ק"א in seiner Ausgabe aus dem Jalkut aufgenommen hat.

6) Etwas halachisch scheint jedoch §. 30 מניין לביאה וכו' ודין הוא וכו' או חילוף וכו'. Bemerkenswerth ist hier בטל החילוף וחזרנו לדין: auf Aehnliches aus Mechilta wurde oben aufmerksam gemacht. — ראב"ד hat schon das ganze heutige Stück vor sich gehabt; die Pesikta scheint es ebenfalls schon gekannt zu haben.

Die Hagada der zweiten — ältern — Exegese ist an mancher Stelle erhaben und in ihrer Gesammtheit trefflich; wir werden weiter am geeigneten Orte auf sie zurückkommen [7]).

Zusätze und Berichtigungen zu Rapoport's Erech Millin, insbesondere zu dem sprachlichen Theile desselben.

Von **Dr. M. Wiener** in Hannover.

(Fortsetzung *)

אדמה Blut. Die von R. Menachem de Lonsano angeführte Stelle befindet sich Bajikra Rabba 187c edit. Amstd. 1642, während im Midrasch Kohelet zu c. 11, 1 מגעגן בדמא steht. Uebrigens findet sich אדמה noch im Targum zu Ps. 106, 29 und daselbst ad 58, 11, wo jedoch אדם steht. Noch andere Stellen verzeichnet Buxtorf lex. talm. s. v. דם.

אוב, אובא טמיא Zu der Erläuterung des Herrn Rapoport fügen wir hier Folgendes hinzu. Die von Aruch s. v. אבא angeführte Erklärung des R. Chananel wird klar durch die Stelle Schabbat 67a, wo mehrere שדים namhaft gemacht werden, als: בר טיט בר טמא בר טינא, wonach also טמיא der Name eines solchen Geistes wäre, welche Erklärung aber Raschi zu Berachot 59a verwirft, indem er sagt ואין לפרש אוב טמא שאין זה הלשון. Daß es in jener Raschi übrigens Oholoth statt Kelim heißen müsse, wird bereits in der Biographie des R. Hai not. 19 erwähnt, und wir benutzen diese Gelegenheit, Herrn Rap. an sein Versprechen, die genannte Biographie auf's Neue bearbeitet dem wissenschaftlichen Publicum vorlegen zu wollen, recht dringend zu erinnern, damit endlich der Commentar des erwähnten Gaon zum

---

7) Die Stelle die Raschi unter ברייתא הנוספת citirt ist §. 19 und gehört also der jüngern Exegese an. Vielleicht nennt Raschi nur diese jüngere ברייתא הנוספת, und gehörte die andere Exegese mit zum eigentlichen Sifra. Im Manuscript fehlt jedoch von 8, 1 bis 10, 7: also die ganze פרשת מילואים.

*) Von den im Novemberhefte befindlichen Druckfehlern bitte ich folgende zu verbessern:

Seite 426 Zeile 3 statt und durch ein lies: oder durch ein.

„ 427 „ 15 „ das neutrum ὑγρός lies: das neutron ὑγρόν.

Seder Taharot, von welchem bis jetzt nur zwei Bogen gedruckt sind, vollständig ausgegeben werden könne. Die Erklärung des R. Hai Gaon zu Oholot 17, 3 heißt nämlich מלטמיא פי' כנון פיסא בית מלא עצמות פי' טמיא עצמות כדאמרינן אדריאנוס שחיק טמיא והוא שחיק עצמות. Zur Etymologie des Wortes טמיא ist zu bemerken, daß es dem hebr. עצם entspricht, nur daß das ע zu Anfange des Wortes weggefallen und צ in ט übergegangen ist, vergl. im Syrischen ܓܪܡܐ und im Arabischen عَظْم; keineswegs aber ist mit Dukes in dem Glossare zu seiner Blumenlese s. v. בי' dieses Wort mit dem griechischen טמיין ταμεῖον zusammenzubringen, noch ist eine Nothwendigkeit vorhanden, mit Herrn Boehmer (s. Dukes zur Spruchkunde p. 63) בי מומיא zu lesen.

אות Jene von Herrn Rap. bei diesem Artikel erwähnte Oneirologie gewährt auch noch manche andere wissenschaftliche Ausbeute. So heißt es Berachot 57b unten הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה. Auf die Frage מאי קראה? wird zuerst der Vers Gen. 46, 4 citirt, wozu Raschi bemerkt גם עלה קרוב לנוטריקון של גמל, d. h. gam alôh klingt an gamâl an, was für die Aussprache der Vokale nicht uninteressant ist. R. Nachman ben Jizchak aber citirt den Vers 2. Sam. 12, 13 גם ה' העביר חטאתך לא תמות. Es ist nicht abzusehen, in wiefern dieser Vers an gamâl erinnern könne, wenn man nicht etwa annimmt, daß jener Emora hier den Namen Gottes êl gelesen habe, was um so eher geschehen konnte, als er hier Gott במדת הדין als strafenden Richter im Sinne gehabt haben mochte, in welcher Eigenschaft Gott ja immer אלהים genannt wird. Die Hindeutung auf gamâl würde sich demnach in gam-êl finden. Herr Professor Luzzatto dagegen glaubt in einer brieflichen Mittheilung an mich, daß R. Nachmann b. Jizchak entweder in der Eile den erwähnten Vers mit Ps. 52, 7 גם אל יתצך לנצח verwechselt oder die Anspielung auf das getheilt gedachte גַּמְלָא in גם und לא gefunden habe, nämlich in גם ה' וגו' לא תמות*). —

אחרי In der Erklärung der Stelle Moëd Katan 28b mit Herrn R. nach dem Zusatze im En Jacob übereinstimmend, halten wir es doch

*) Bei derartigen Spielereien darf wohl eine genaue, in allen Punkten zusammentreffende Motivirung aus der Schrift nicht zu beanspruchen sein: es genügt, wie die genauere Bekanntschaft mit der Hagada lehrt, einen Anklang, eine Assimilation gefunden zu haben, und hier liegt sie in dem Worte גם. Mit dem Herrn Verf. hieraus sogar auf eine von der Masora abweichende Leseart zu folgern, heißt doch auf דברי חלומות etwas zuviel Werth legen.

D. R.

nicht für nothwendig, daß אורי durchaus persischen Ursprungs sein müsse, sondern glauben vielmehr, daß es für das lateinische ora entweder in der Bedeutung Tau, Schiffseil für Schiff oder wie bei Lucrez. für ora Acheruntis, die Unterwelt bezeichnend, steht. Dann hat auch der Ausdruck רהיט ונפל בי אורי nichts Befremdendes und man braucht nicht mit Herrn Schorr im Chaluz II p. 127 an den Avernus zu denken.

בית אנייקי Herr Rap. findet in diesem Worte mit Weglassung von בית eine unbekannte Stadt in Medien, Namens Veneca, obwohl bereits Zunz in seiner Zeitschrift p. 163, Schwarz in Tewuoth haarez p. 128b und S. Cassel in seinen Magyarischen Alterthümern p. 278 und im Ersch u. Gruber Artikel Juden p. 28 mit Hinweisung aus Plinius, der den Bithynischen Käse rühmt, es richtig auf Bithynien zurückführten. Gegen die Form auf קי als Bithyniaca Βιθυνιακή scil. χώρα wird nichts einzuwenden sein, da sie bei Bezeichnung von Ländern und Gegenden die gewöhnliche war, vgl. Cassel l. cit. p. 270 u. Sachs Beiträge I, 68. Durch Druckfehler corrumpirt ist das Wort ביתאונייקי allerdings in der von Rap. citirten Stelle des talm. hier., wo ותירייקי steht, wo jedoch nicht mit Herrn R. אנייקי sondern nur statt des ר ein נ zu lesen ist, indem auch hier, wie dies im talm. hier. ja so häufig geschieht (vgl. oben p. 426 אורוסי) ב in ו erweicht ist. In der Tosifta ist das th noch deutlicher durch תה ausgedrückt. Daß aber Aboda Sara 34b die Sylbe בית weggelassen wurde, kam wohl daher, weil, nachdem die Bedeutung des ganzen Wortes unbekannt geworden war, man das Wort in zwei trennte und dann בית ganz wegließ. תירייקי aber, wie es Joma 10a heißt und vor welchem בית zu streichen ist, oder תרקי, wie talm. hier. Megilla 5b und im Targum Pseudojonathan und Jeruschalmi תירס gedeutet wird, ist entweder Thracia, wie Cassel l. cit. 279 und 333 und Schwarz l. cit. 129 meinen, oder auch Tyriaca; dagegen ist ותגיה, welches talm. hier. l. cit. und Targum Jeruschalmi für תובל hat, sicher Bithynia und nicht Ausonia, wie Rap. glaubt, und es nimmt uns Wunder, wie dieser scharfsinnige Gelehrte, der doch selbst in seinem Kalir p. 106[1]) die

---

1) Rap. erhärtet seine Ansicht an dem bezeichneten Orte unter Anderem durch Berachot 15b, welche Stelle Delitzsch in seiner Geschichte der hebr. Poesie p. 156 n. 2 ohne Angabe der Quelle und selbst mit den Druckfehlern benutzte. Daß dort בבל fälschlich für גבל nachgeschrieben sei, rügt bereits Geiger in seiner Zeitschrift III, 385; unerwähnt hat letzterer jedoch einen anderen Schnitzer gelassen, den Delitzsch begangen hat. Rapop. führt nämlich l. cit. von den Beispielen, welche Berachot 15b als רבקים aufgezählt sind, zwei an, nämlich

Verwechselung von ב und ו zwischen Babyloniern und Palästinensern so schlagend nachgewiesen hat, ביתאונייקי und ותניה nicht als identisch erkannt hat.

איד In der Beziehung der Stelle Aboda Sara 11b auf die ludi seculares ist Herr Rap. hier mit Herrn Abraham Krochmal in seiner Biographie des R. Samuel Jarchinai (Chaluz I p. 70) zusammengetroffen; in der Deutung der Worte סך קירי פלסתר dagegen möchten wir dem letzteren beistimmen, der bei dem des Griechischen kundigen Samuel (?) jene Worte für griechisch hält, nämlich für κάσις κυρίον πλαστός, so daß סך für כם stände und אחוהי דמרנא זייפנא nur eine Uebersetzung derselben wäre.

איטא In dem bekannten Witze, durch welchen R. Abahu Bereschit Rabba §. 14 und Bamidbar Rabba §. 4 auf die Frage antwortet wodurch zu erweisen sei, daß ein zu sieben Monaten geborenes Kind lebe, ein im achten Monate geborenes dagegen in der Regel sterbe, ist bei איטא sicher eher mit Mussaphia und Rapoport an ἧττα (Verlust, Untergang) als mit Sachs l. cit. I, 110 an ἦτα (gesprochen ita) als eine Art Adjectivum verbale (was doch wohl ἰτός heißen müßte!) zu denken. Der Witz in der Wendung des R. Abahu ist hierbei auch deutlich genug zu erkennen; der Witzelnde aber meditirt nicht und es wäre daher zu mikrologisch, in der aus dem Stegreife gegebenen und gewiß erst viel später niedergeschriebenen Antwort des R. Abahu untersuchen zu wollen, ob die hebräische Schreibung des griechischen Wortes auch genau stimme oder einer bestimmten grammatischen Form vollkommen entspreche. Sollte R. Abahu aber an eine bestimmte Verbalform gedacht haben, so waren es gewiß die Imperativformen ζῆθι (vgl. Zunz zur Geschichte und Literatur p. 306) und ἴτω (wie es in Steinschneider's fremdsprachlichen Elementen p. 24 wohl heißen muß), die ihm bei den Namen der Buchstaben ζῆτα und ἧτα einfielen.

איטה, welches der Commentator im talm. hier. Sanhedrin Perek I hal. 2 (edit. Livorno p. 7a) fälschlich mit עיטה Rath iden-

---

על לבבך und עשב בשדך, obwohl zum Beweise, daß auch das weiche ב von den Babyloniern hart ausgesprochen wurde, nur עשב בשדך dienen soll und Rapop. fügt noch erklärend hinzu „אם היה הקריאה של בי"ת רפיה כמו וא"ו הלא יהיה הבדל גדול מאד בין בי"ת רפיה של עשב לבי"ת דגושה של בשדך. Delitzsch dagegen, der nur das Citat Rapoport's und auch dieses nur flüchtig angesehen hatte, glaubte, daß auch על לבבך wegen der zwei in לבבך vorkommenden Beth angeführt sei und schreibt: „Raba der Babylonier bemerkt, daß man in עשב בשדך, על לב-בך (die beiden Beth durch Mackef trennend) die ב von einander trennen solle, welches bei unterschiedlicher Aussprache eine überflüssige Regel wäre."

tificirt, ist entweder wie Herr Rapoport meint ἤτε oder im Munde des R. Seera wohl richtiger lateinisch ita, wofür die späteren Griechen auch ἔτζη und ἴτζου sagten und das die glossae graecobarbarae bei Meurs glossar. graecobarb. s. v. ἔτζη durch εἰς τοιοῦτον τρόπον wiedergeben.

Recensionen und Anzeigen.

Israelit. Schulbibel und Spruchbuch nebst einem kurzen Abriß der Gesch. der Juden bis auf die neueste Zeit von Dr. **Julius Popper**, Prediger zu Dessau.

Geschichte der Israeliten vom babylonischen Exile bis auf die neueste Zeit, für die Oberklasse von jüd. Volksschulen, von **Lichtenstein**, Lehrer in Dreißigacker.

Von den beiden hier zu besprechenden Schulbüchern begegnet das eine: die Israelit. Schulbibel u. s. w. insofern einem wirklich vorhandenen Bedürfnisse, als es in einem nicht starken und wohlfeilen Bande einen der Natur der Sache nach zusammengehörigen, gewöhnlich jedoch in getrennten Büchern behandelten Unterrichtsstoff in durchaus ansprechender Weise zusammenfaßt. Anerkennung verdient namentlich, daß der Verf. in der verkürzten Wiedergabe der bibl. Erzählungen den ursprünglichen Reiz und die gemüthvolle Frische dieser Erzählungen nicht zu verwischen mit Erfolg bemüht ist. Die mit Rücksicht auf die bedeutsamsten Wendepunkte der Begebenheiten im Pentateuch in einem Anhange gelieferten religiösen Gedichte sind, wenn auch nicht immer nach der formellen Seite hin tadellos, doch warm empfunden und zweckentsprechend. Ebenso läßt sich von dem im Anhang I. gegebenen kurzen Abrisse der jüd. Geschichte bis auf unsere Tage im Allgemeinen sagen, daß er mit richtigem Tacte das Wissenswürdigste heraushebt. Zu berichtigen ist, daß nicht Rabbenu Ascher, wie angegeben ist, sondern bekanntlich dessen Sohn, Rabbenu Jakob, die Turim verfaßt hat. Aben Esra hätte, als Zeitgenosse des Maimonides, einer der gelehrtesten, nicht der gelehrteste Mann seiner Zeit genannt werden sollen. Ungern vermissen wir den Namen des R. Jochanan ben Saccai, da sonst auf die eigentlichen Heroen des jüd. Glaubens und der jüdischen Wissenschaft

die gebührende Rücksicht genommen wird. Die Disposition des letzten Theiles, des sogenannten Spruchbuches, ist eine wohl gegliederte und den Stoff geschickt bewältigende. Der Anstoß, den man an der allerdings etwas gar dicht gehäuften Sammlung von oft sehr ungleichartigen Sprüchen nehmen könnte, wird durch die Bemerkung des Verf. in der Vorrede so ziemlich beseitigt. Daß hie und da ein Spruch nicht an seiner Stelle steht (die unter § 1 der Einleitung hingestellten Sprüche 2 u. 3 beispielsweise wären passender unter § 2 untergebracht), wird durch die große Menge derselben genügend entschuldigt. So glauben wir denn den jüd. Religionslehrern einen Dienst zu erweisen, wenn wir sie auf dies überaus brauchbare Schulbuch aufmerksam machen.

Was das zweite hier zu beurtheilende Buch, die jüd. Geschichte von Lichtenstein, betrifft, so dürfte darin von der Erlaubniß, daß ein Schulbuch nicht auf eigenen Forschungen zu beruhen brauche, ein etwas überschwänglicher Gebrauch gemacht worden sein. Ist, was wir gern einräumen, dem Verf. eines Geschichtsbuches für die Volksschule der Stoff ein gegebener, so wird der Verf. selbst, wenn er anders überhaupt Etwas geben will, zum wenigsten die Form geben und in der gründlichen Durcharbeitung und geschmackvollen Umformung des von anderswoher entlehnten Stoffes die Berechtigung, sich aufs Bücherschreiben zu verlegen, gewissenhaft darthun müssen. Herr L. hingegen zeigt sich selbst in der Diction von den ihm vorgelegenen Werken so abhängig, daß er da, wo er nicht wortgetreu ist, häufig nur kürzt und die Constructionen vereinfacht. Das Behauptete durch Citate darzuthun ist darum unnöthig, weil der Verf. selbst in der Vorrede die Hülfsmittel, deren er sich bedient hat, angibt, überhaupt ehrlich genug ist, eine theilweis wortgetreue Benutzung Anderer einzugestehen. Abgesehen davon, daß gegen die Berechtigung zu einer derartigen Benutzung, zumal wenn sie sich über einen großen Theil des Buches erstreckt, sich Manches sagen läßt, mußte ein solches Verfahren auf die gesunde Haltung des Ganzen, auf die Einheit und Vernünftigkeit des Tones, sogar auf die Correctheit des Styles — in einem Schulbuche gewiß keine untergeordnete Rücksicht — den allernachtheiligsten Einfluß üben. Einige Proben mögen ein Bild von den eben gerügten Inconvenienzen geben. Hier und da unterbricht der Verf., wie um sich von seinen Vorlagen zu emancipiren, die Darstellung durch Reflexionen von geradezu komischer Naivität. S. 16. „Wie unrecht von Antiochus, daß er den jüd. Unterthanen einen Hohenpriester aufdrang und Jason darum seines Amtes entsetzte, weil sein Bruder eine größere Summe bot!" S. 99. „Wir wollen dies (das Streben der christlichen Geistlichen, Proselyten

zu machen) nicht gänzlich tadeln, aber billigen können wir es nicht, daß man die Israeliten mit Gewalt zum Uebertritte zwingen wollte, ... ja sogar ihnen wegen ihrer Glaubenstreue Leben und Eigenthum raubte." Man sieht, daß der Verf. ein durchaus ausgebildetes Rechtsgefühl hat! S. 92 fährt der Verf., nachdem er Rabbi Akiba's Gelehrsamkeit Anerkennung gezollt, also fort: „Es ist daher um so mehr zu verwundern, daß er sich von Bar Kochba hatte betrügen lassen und ihn beim Volke als einen Messias pries, der er nicht war." Der Verf. hätte bedenken sollen, daß es ihm leichter wurde, in Bar Kochba einen Pseudomessias zu erkennen, als dem R. Akiba. Ueberaus häufig ergeht sich der Verfasser in Phrasen und so oft er warm wird, in den allerermüdendsten Pleonasmen. In der Biographie des Saadia Gaon S. 118 u. 119 figuriren folgende Sätze: „Saadiah war ein Mann voller Kühnheit und voll Löwenmuthes." „Er verbreitete Kenntnisse und Wissenschaften." „Die Dauer seiner Wirksamkeit sollte nicht lange währen." S. 18. „Antiochus wurde von seinen Unterthanen weder beweint noch betrauert." S. 95. „Ausgezeichnete Eigenschaften waren die Zierde seines ganzen Wesens" (des R. Jehuda I.). „Aber wie Jeder, hatte auch er (Maimonides) seine Neider." „In der jüdischen Gelehrsamkeit war er (Aben Esra) genau bekannt." Solche und ähnliche Stellen sind zu Dutzenden aufzutreiben und machen eine Hauptzuthat des Verf. zu den fremden Leistungen aus. Ein anderes Genus von Abgeschmacktheit, ebenfalls in der Unfertigkeit des Verfassers wurzelnd, ist die häufig vorkommende Unverhältnißmäßigkeit der im Vordersatze angeregten Erwartung und des im Nachsatze wirklich Gegebenen (Parturiunt montes.) S. 95. „Von frühester Jugend auf wurde er (R. Jehuda, der Heilige) in den jüd. Wissenschaften unterrichtet und erwarb sich eine so große Gelehrsamkeit, daß — er in großer Achtung und (wie exegetisch hinzugefügt wird) in großem Ansehen bei Hoch und Gering stand." S. 74 schließt die Biographie des Philo: „Hat auch seine Lehre und namentlich seine Weise die heilige Schrift zu erklären und auszulegen (Verf. hält es natürlich für seine Pflicht, erklären mit auslegen auszulegen) viel Dunkles, so verdient doch — sein Name in einem jüd. Geschichtswerke mit Achtung genannt zu werden, denn er war ein Edler seines Volkes." Interessant wegen ihrer Leerheit ist die Schlußbetrachtung über die Karäer S. 115, aber zu lang, um ausgeschrieben zu werden. Ich unterlasse es diese so überaus langweilige Jagd auf derlei Dinge fortzusetzen, da das Unzulässige und durchaus Nachtheilige eines so absolut compilatorischen Verfahrens aus den gegebenen Proben genügend erhellt. Berichtigung von Facten ge-

hört eigentlich nur so weit hieher, als kein anderes Buch dafür einzustehen hat. Der „Rif" wird also mit Unrecht ein Zeitgenosse des R. Jehuda Hallevi genannt, da er einer Generation vor ihm angehört. Für die Verhältnisse der Juden in Sachsen hätte der Verfasser bei der ihn auszeichnenden Benutzungsgabe das Juliheft 1852 dieser Monatsschrift benutzen sollen. Indessen sind dergleichen Dinge gewiß die verzeihlichsten, da auch die besten Bücher Gelegenheit zu faktischen Berichtigungen bieten. Worauf wir Gewicht legen, ist, wie bereits angegeben, der Mangel an genügend hervortretender Selbstthätigkeit und die damit zusammenhängenden Unebenheiten.

J.

Zions-Klänge. Religiöse Dichtungen von Dr. J. Schwarz, Rabbiner. Leipzig, Heinrich Hunger. 155 S. in 12. Eleg. broschirt. (Preis 12 Ngr.)

Obgleich in neuester Zeit das Gebiet religiöser Dichtungen nach jüdischen Quellen sehr an Umfang gewonnen hat und manche wohlgelungene Erzeugnisse dieser Gattung zu nennen sind, so dürfte doch vorliegendes Bändchen als Erstlingsgabe bei gemüthlichen Lesern, welche gradehin weniger Anspruch auf Kunstform und Correktheit machen, nicht ohne Anklang bleiben. Die Tendenz ist durchgängig löblich; wenn auch der Schwung nicht immer von gleicher Höhe. Als ziemlich gelungen bezeichnen wir u. A. „Vertrauen" (S. 16), „die Gesänge der Nacht Perek Schira" (S. 24), „Einige Aphorismen" (J. B. S. 39.

„Willst du unsterblich sein, sei wie die Jordanspflanze,
Stirb dir nur selber ab und lebe für das Ganze"),

„Gleichmuth" (S. 48), „Elischeba" (S. 59). — „Ruth", ein idyll. Epos in Hexametern, wäre besser auszufeilen gewesen, und „der Cabbalist", nach einer Sage vom sogenannten hohen R. Löb, müßte ganz umgearbeitet werden, wenn man ihm Geschmack abgewinnen soll. — „Assoph und Tirza", ein größeres Gedicht aus der span. Inquisitionszeit, ist anziehend. — Die Ausstattung des Büchleins ist empfehlenswerth und eignet es sich sehr gut zu Geburtstagsgeschenken für Knaben und Mädchen, die einer religiösen Erziehung sich erfreuen. —

B. B.

Notizen.

In dem schätzenswerthen Aufsatze des Herrn Dr. Grätz „hagadische Elemente bei den Kirchenvätern" wird S. 384 d. Monatsschrift gesagt, daß von der bei Ephräm dem Syrer und bei Hieronymus befindlichen Hagada, wornach Hiram, K. von Tyrus, zur Zeit Ezechiels noch am Leben gewesen sei, in der älteren Hagadaliteratur keine Spur sich finde. Diese Angabe ist insoweit zu berichtigen, als in Wajikra rabba c. 18 der Vers Ezech. 28, 2 allerdings auf Hiram angewendet wird und es daselbst ferner heißt: א״ר סימן מסורת אגדה היא, חירם בעל אמו של נבוכדנצר הי׳, עמד עליו והרגו. Blos die irdische Unsterblichkeit Hirams kennt dieser Midrasch noch nicht, aber auch Hieronymus sagt hiervon nichts in der von Herrn Dr. G. angeführten Stelle. — Wäre übrigens die von dem Herzog von Manchester vor einigen Jahren aufgestellte und von Wetzke in einem eignen Schriftchen weiter ausgeführte Hypothese, daß Nebukadnezar identisch mit Cyrus sei, nicht sonst unbegründet, so könnte man in der Erzählung Herodots, wornach Cyrus seinen Muttervater Astyages getödtet hatte, eine Analogie mit obigem Midrasch finden, welcher Nebukadnezar seinen Stiefvater, den Gatten seiner Mutter, umbringen läßt.

Dr. B. Beer.

Berichtigung.

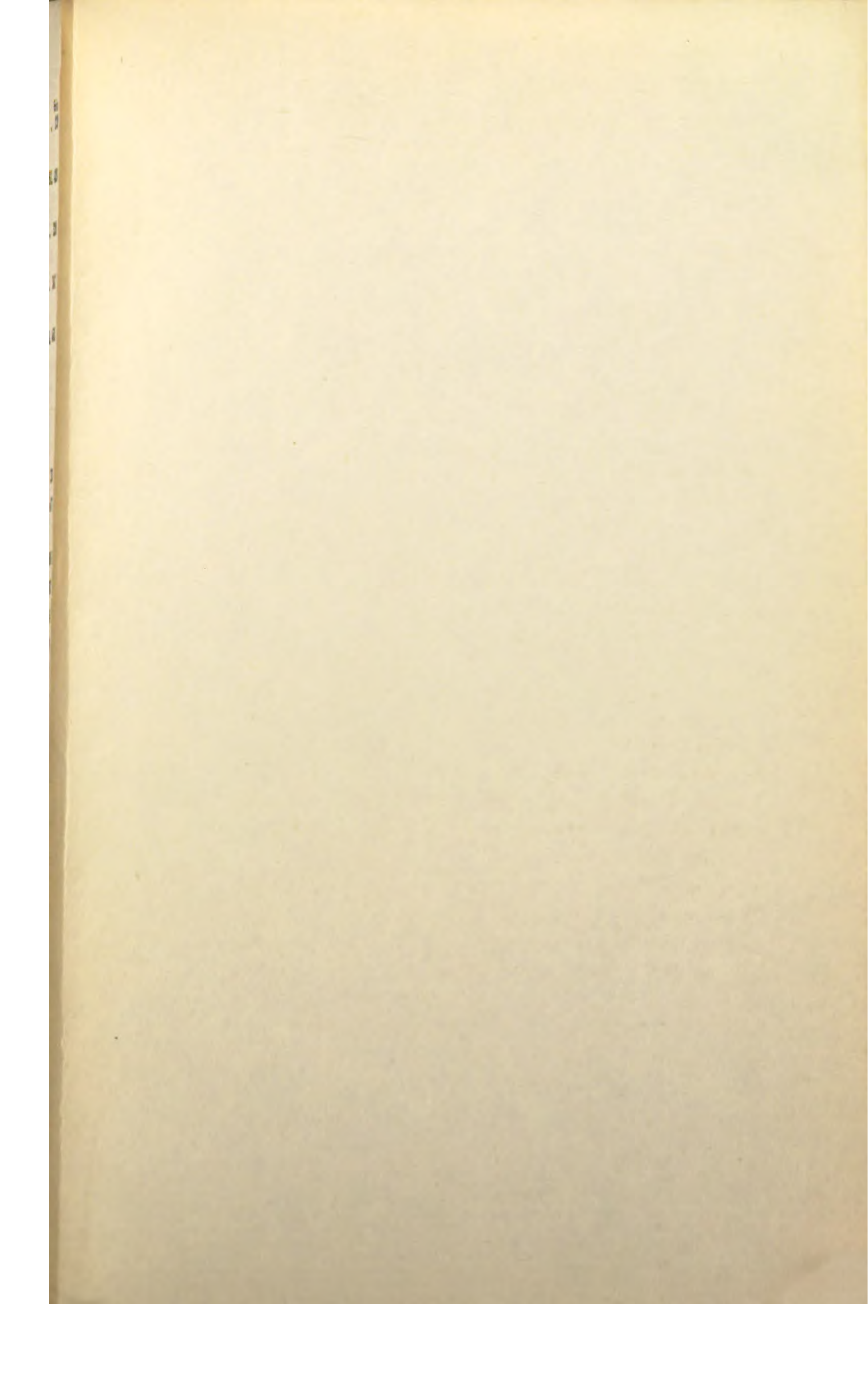
S. 418 für „Rabbiner Loeb in ...." muß sein „Rabbiner Loew in Szegedin."

Inhaltsverzeichniß.

Correspondenzen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Recensionen und Anzeigen.



[illegible]



